

[illegible]



DAS UNGEGEBENE

EINE RELIGIONS- UND WERTPHILOSOPHIE

VON

HERMANN SCHWARZ

DR. PHIL., D. THEOL. H. C.
O.Ö. PROFESSOR DER PHILOSOPHIE AN DER
UNIVERSITÄT GREIFSWALD.

MOTTO:

„Die Wurzelung des Seienden im Nichtseienden fanden die Weisen im Herzen."
(Upanishads des Veda.)

„Niemand hat Gott je gesehen. So wir uns untereinander lieben, so bleibet Gott in uns, und seine Liebe ist völlig in uns."
(1. Johannis 4, 12.)





TÜBINGEN
VERLAG VON J. C. B. MOHR (PAUL SIEBECK)
1921



Druck von H. Laupp jr in Tübingen.

Vorwort.

Der Verfasser bekennt sich zur Grundanschauung der deutschen Mystik und der Philosophie des deutschen Idealismus, daß Gott keine gegebene, sondern eine in uns werdende Größe ist. Er schafft sich selbst im schaffenden Berufe, und die Stätte seines Schaffens ist die menschliche Seele. Diese Gottesgeburt besteht nicht darin, daß sich ein überweltlicher Gott von oben her mitteilte, noch darin, daß uns eine Anlage zu Gott einwohnte und er aus solcher Seelenanlage aufstiege; erst recht nicht darin, daß Gott das Ganze der Welt wäre, das in Entwicklungsstufen fortschritte und in seine Fortschrittsbewegung die Seele hineinzöge.

Anders, ganz anders lebt der inwendige Gott auf. Die Mystik der Ekkehartschule meinte, daß sich Gott im Nichts der Seele schüfe; ihr Nichts sei der sich gänzlich verneinende Wille. Der menschliche Wille ist die Gralsschale der Gottesgeburt, nur daß es kein Wille der leeren Selbstverneinung, sondern ein Wille sein muß, der von Liebe angezündet ist. Daß eine Seele zu einer hingabe- und gemeinschaftswilligen und zu einer liebenden umgeschaffen wird, das ist Gottes Selbstschöpfung in ihr.

Diese wird in einem Augenblicke vollzogen, ohne mit dem Augenblicke vorüberzugehen. Denn jener Augenblick hält im Strome des seelischen Geschehens vor und macht im Menschenleben Geschichte. Selbst jedoch wenn ich mich von dem Augenblicke hinwegleben könnte, so bleibt er in sich bestehen. Er trägt seine eigene Ewigkeit in sich und macht den, der ihrer gewiß wird, weltüberlegen, frei und sicher auch gegenüber Leiden und Sterben. Da weiß man, es gibt kein Hemmnis wider die Seligkeit, die in einem Wohnung nehmen will, als man selber. Nichts Dingliches, nichts Weltliches kann hindern, daß man Kind der Ewigkeit werde. Unabhängig vom Weltlaufe geschieht dies Geheimnis einem jeden, der guten Willens ist. Es bedarf dazu nichts als der ganzen Hingabe des Menschen, seines ganzen Gemeinschaftswillens, seiner ganzen Liebeswärme. Bei wem solcher Wille lebt, in dessen Seele hat sich Gott bereits geboren, und der Mensch ist im ewigen Leben geborgen. Es ist, wie wenn man nur den kleinen Finger zu rühren brauchte, und Gold hinge sich daran.

Aber das Menschenherz ist ein „trotzig und verzagtes Ding". Es stimmt sich bei sich selbst so, daß es das Quentchen guten Willens, das ihm Eingang in alle Seligkeit verschaffen würde, nicht finden mag. Nach wie vor erscheint es ihm als süße Lust, der Selbstliebe die erste Stimme zu geben und alles andere in zweite Linie treten zu lassen.

Wie löst sich der Zirkel, daß Gott ohne unsern unselbstischen Willen nicht bei uns leben kann und doch erst über unsern Willen gekommen sein muß, damit dieser unselbstisch wird? Er löst sich nicht, außer durch das Wunder der Liebe selber. Wenn um dich Aufgaben stehen, die deine Tat anrufen, menschliche und ideelle Beziehungen dich umwerben, und wenn nun dein Herz voll von Aufgabendrang wird und dich der Zug zu Menschen und Dingen erfaßt, dann verwandele das, was dir geschieht, in dein Tun! Bejahe das „Ja", das in dir läutet, und gib in den Zwang, der dich freit, deine Freiheit! So will sich Gott in dir finden, ehe du ihn gesucht hast. Sein Anhauch ist in der werbenden Gegenständlichkeit, die deinem Willen naht, und daß du ergriffen sie ergreifst, ist sein Aufleben. Die Stätte der Gottesgeburt ist, auf allen Wegen und mit allen Segenskräften des geschichtlichen und tätigen Lebens, das „Ja" der Menschen, zu denen das Geschenk kommt, daß sie sich in Arbeit und Liebe über sich hinaus schenken können. Gott kann nicht leben, ohne in unseren Hingaben zu leben.

In den folgenden Kapiteln wird nicht nur versucht, das obige Gotteserlebnis gedanklich zu formen, sondern der Kreis der Gedanken und Gesichtspunkte ist weiter gezogen worden. Geht doch auch durch Kunst und Wissenschaft göttlicher Atem. Was ist das rätselhafte Etwas, das wir so oder so als „göttlich" empfinden? Für den Verfasser ist hier der Begriff des „Ungegebenen" wegbahnend geworden. Er ist aus Keimen gewachsen, die sich mir bei systematischer und historischer Beschäftigung mit dem Gottesprobleme („Grundfragen der Weltanschauung", Leipzig 1912 bei Dieterich, „Der Gottesgedanke in der Geschichte der Philosophie" 1913 bei Winter) längst in die Seele gesenkt und Zusammenhang mit einer allgemeinen Wertphilosophie gewonnen haben.

Dem nicht fachlich eingestellten Leser sei empfohlen, den ersten Teil, der den Hervorgang Gottes auf logischem Gebiete schildert, weniger eingehend zu lesen, als er geschrieben werden mußte. Dieser erste Teil klettert an mancherlei philosophiegeschichtlichem Stoffe, unter freier Bearbeitung desselben, empor. Der Verfasser hofft als Mitergebnis hierbei buchen zu dürfen, daß der einheitliche Wesenszug, der in der Philosophie des deutschen Idealismus von Ekkehart bis Fichte stets gefühlt worden ist, be-

sonders deutlich hervortritt, nicht ohne daß auch die Leistungen Brunos und Spinozas eng diesem Kreise verflochten erscheinen.

Der zweite und dritte Teil zeigen, wie auf dem Gebiete des Wertlebens Gott aus Gottheit wachsen will. Hier wird der philosophische Laie rascher eindringen und den Wegen der religiösen Sehnsucht folgen können, die letzlich auf die Liebesschöpfung allesseinkönnender Güte zielt. Einige schwierigere Kapitel, die kritisch in den Widerstreit der bisherigen Werttheorien hineinleuchten, sind in den Anhang verwiesen, wo auch, dem ersten Teile zugehörig, Kants Erkenntnistheorie im Zusammenhange unserer Betrachtungen gewürdigt wird.

Möge mein Buch auch anderen die Metaphysik des seligen Lebens deuten helfen und letzteres seiner Erfahrung näher bringen!

Greifswald, im Oktober 1921.

Hermann Schwarz.

Inhaltsverzeichnis.

I. Teil.

Das Ungegebene im Erkennen.

Seite

§ 1. Weltweisheit (Kosmologie) und Wertweisheit (Axiologie) . . . 1— 5
§ 2. Das Seinsgrößte, das Eine und das Wertgrößte: Gott, Gottheit und Göttlichkeit . . . 5— 10
§ 3. Auf der Suche nach der Einheit . . . 10— 23
§ 4. Die Philosophie der Entfaltungen . . . 23— 33
§ 5. Entfaltetes und Ungegebenes. Vom Keime, Rest und Nicht in den Dingen . . . 33— 38
§ 6. Das All in den Dingen und seine Eröffnung . . . 39— 56
A. Bei Leibniz: Die lebendigen Spiegel . . . 39— 44
B. In der Darstellung Spinozas: Bilderndes Vorstellen und der Blitz des Geltens . . . 44— 50
C. Das „leere“ Gelten der analytischen Urteile . . . 51— 56
§ 7. Die Geburt Gottes in der „Erkenntnis“ . . . 57— 67

II. Teil.

Das ruhende Ungegebene im Wertleben.

§ 8. Das Gefüge der Gefallensregungen und ihre Beziehung auf die Einheit . . . 68— 77
§ 9. Vorstellen und Wollen . . . 77— 84
§ 10. Der Scheinwert der Lust . . . 84— 93
§ 11. Werterscheinung und Scheinwert . . . 93— 96
§ 12. Der Scheinwert der Person . . . 96—106
§ 13. Das scheinhafte Wertleben der Reizhascher (Gefallensverkoster) 106—114
§ 14. Das Streben nach Mitwert . . . 114—123
§ 15. Das vierfach verschiedene Verhalten zu Gotterscheinungen und Werterscheinungen . . . 124—127
§ 16. Nachahmungsmystik . . . 127—135
§ 17. Selbstvervollkommnungsstreben . . . 135—138
§ 18. Selbstvervollkommnungsmystik . . . 138—143
§ 19. Kunst, Wissenschaft und Bildungssucht . . . 143—150

III. Teil.

Die Entsiegelung des Ungegebenen im Wertleben.

§ 20. Das Wählen und die Lebensentscheidungen . . . 151—158
§ 21. Bruch oder Ganzheit des Lebens? . . . 158—160
§ 22. Die metaphysischen Spannungen . . . 160—168

Seite
§ 23. Persönlichkeitsideale . . . . 168—172
§ 24. Wunschglück, Gottheitsglück und Gottesglück . . . . 172—177
§ 25. Näheres über Entwicklungs- und Ergänzungsglück . . . . . 177—185
§ 26. Vom Wertleben. Unselbstische Hingabe und göttliches Werden 185—193
§ 27. Moralismus . . . . 193—203
§ 28. Pessimismus und Skeptizismus . . . . 203—211
§ 29. Die beiden Augen der Imaginatio . . . . 211—213
§ 30. Die ethische Befangenheit des Idealismus . . . . 213—221
§ 31. Die Gefangenen und die Flüchtlinge des Pflichtenkonflikts . . 221—226
§ 32. Vom Sinne des Pflichtenkonflikts . . . . 226—228
§ 33. Ueber Willenszusammenschluß . . . . 228—235
§ 34. Das Wesen des Gemeinschaftslebens . . . . 235—243
§ 35. Der Gedanke des Menschheitsganzen . . . . 244—248
§ 36. Die religiöse Erlösung in der Liebe (allesseinkönnender Güte) 248—254

Anhang I.

§ 6 a. Sinnlichkeit und Verstand in Kants Prägung . . . . . . 255—265

Anhang II.

Ueber Wertverseinlung und Wertvergültigung.

§ 28 A. Egozentrische Seligkeitslehren. Der begriffliche Hedonismus. Von „besserem Selbst“ und „göttlichem Teil“ (Wertver i n-seinlung) . . . . 265—272
§ 28 B. Verauswärtigende Seligkeitslehren
a) Wert als stehendes Sein (Substanzontologismus) . . . 273—279
b) Wert als fließendes Geschehen (Entwicklungsontologismus) 279—285
§ 28 C. Die logische Seligkeitslehre . . . . 285—291

I. Teil.

Das Ungegebene im Erkennen.

§ 1. Weltweisheit (Kosmologie) und Wertweisheit (Axiologie).

Mit Weltgrößen hat es der „Kosmolog", mit Wertgrößen der „Axiolog" zu tun. Jener sucht Dasein zu ergründen, dieser Erlebensrätsel zu verstehen. Beides ist etwas sehr Verschiedenes.

Nehmen wir Beispiele. Wie oft wird der Begriff Gottes gebraucht. Gerade dieser schimmert in unsicherem Zwielichte, je nachdem man ihn auffaßt. Im Streite zwischen „Theisten" und „Pantheisten" begegnet das unendliche Etwas, das man Gott nennt, in erster Linie als Weltgröße.

Gott sei Schöpfer der Welt, lehren die Theisten. Nein, entgegnen die Pantheisten, er sei die innere Einheit des Ganzen. Beide Parteien stehen mit ihrem Ja und Nein, ihrem Rufen und Widerrufen, auf kosmologischem Boden. Kausales Denken hat ihnen die Frage nach dem Ursprunge der Welt eingegeben, und nun antworten die einen mit einer auswärtigen, die anderen mit einer einwohnenden Ursache. Gott, ob theistisch oder pantheistisch angerufen, ist beidemal lediglich eine kosmologische Figur, ein voraussetzungsvoller Erklärungsgrund, der, je nach Neigung und neuem Bedarf, mit weiteren seienden Eigenschaften, seelischen, körperlichen oder logischen, ausgestattet wird.

Mit Fragen des Wertlebens hat diese Figur an sich nichts zu tun. Sie steht jenseits von gut und böse. Sie bleibt ein Gegenstand des Denkens, kein Belebungsstrom für unseren Willenshunger nach „Wert". Man kann bis zum tiefsten Seelengrunde aufgewühlt sein von der Frage: „Was bin ich?", man kann in Stunden der großen Verachtung in all seiner Vernunft, Glück, Tugend nichts empfunden haben als Armut, Schmutz und ein erbärmliches Behagen. Man kann vor der „ewigen Schönheit" von Kunstwerken hingerissen gestaunt und die Empfindung gehabt haben, als träte von daher ein Strom der Befreiung auch in das eigene Wesen ein, man kann mit Kant den erhabenen großen Namen der „Pflicht" verehren und innig überzeugt sein, daß es nichts in der Welt, noch außerhalb der Welt

gibt, das „gut“ könnte genannt werden, als allein ein guter Wille, und doch könnte man bei allem solchen inneren Drängen und Ringen jenem Streite der Theisten und Pantheisten völlig unparteiisch, ja gleichgültig, zusehen.

Das macht, die Fragen des Wertlebens tragen uns in einen anderen Bezirk als in Kosmologie, Seinsergründung[1]. Sie fließen nicht aus Bedürfnissen des Verstandes, sondern aus Nöten des Herzens. Letzteres stellt die Wertfragen, mag auch ersterer sie beantworten. Wohl spricht das religiös ergriffene Gemüt seinerseits von „Gott“. Aber es meint damit keine erste Ursache, sondern eine unsagbare Wertfülle, in deren inwendigem Reichtum alle innere Zerrissenheit heil wird: „Unruhig ist unser Gemüt, bis es ruhig wird in Dir“. Diese axiologische Größe, seliges Leben, Gotterleben, hat ihre eigene Notwendigkeit. Wo sie in der Seele aufgeht, erfüllt sie mit jubelnder Gewißheit und schenkt innere Himmel. Sie hat jedoch keine kosmologischen Bezüge. Vielmehr ist ihre Nähe aus sich selbst so überzeugend, daß man daran Ewigkeitsgehalt spürt, ob auch Himmel und Erde vergehen würden. Wie könnte es sich da um einen „Herrn“ der Sonne, Monde und zahllosen Sterne handeln, die unseren äußeren Himmel bilden? Kurz, der Gott der Wertgewißheit und der Gott der kausalen Erklärung haben unmittelbar nichts miteinander zu tun, mag frommer Eifer sie noch so eng aufeinander beziehen. Dem Durchschnittsgläubigen zwar bangt, Lebenshoffnung und Lebensmut müßten versinken, wenn man uns den allmächtigen Schöpfer Himmels und der Erden, den vorherbestimmenden Lenker der Weltgeschichte raubt, der alle ursächlichen Dingverkettungen in Zweckharmonien wandelt und den „Sieg des Guten“ herbeiführt. Gemach! Man raubt nichts, man löst nur eine unrechtmäßige Verbindung. Vielleicht mag einst ein Band zwischen der „ersten Ursache“ und dem Gehalt „seligen Lebens“, dem „Weltschöpfer“ und der „Liebesmacht“, dem „Demiurgen“ und der „Idee des Guten“ möglich werden. Aber die reinliche Verbindung kann erst aus reinlicher Scheidung kommen.

Bisher sind beide Gedankenreihen immer nur miteinander vermischt und verwirrt worden, so daß jede Schaden trug. So hat man z. B., sie überpinselnd und verschiebend, gerade in die kosmologische Streitfrage zwischen Theismus und Pantheismus fortwährend Wertbezüge gemengt. Nicht nur die Theisten haben mit Wertmerkmalen ihren „Himmelsherrn“, sondern auch die Pantheisten haben damit ihre „Gottnatur“ über und über behängt. Alle diese schimmernden und gleißenden Decken, die die Frage nach einem innerweltlichen oder außerweltlichen Seinsgrunde aller Dinge verhüllen, müssen fallen. Nur kahle Logik darf hier gelten; nur der nüchterne Seinszergliederer, dem alle „Werturteile“ ein Greuel sind, weil sie die reine Sachlichkeit trüben, hat das Wort.

---

[1] Der Gegensatz von Scholastik und Mystik, Aufklärung und Glaubensphilosophie kommt letztlich hierauf hinaus.

Gewinnt die Weltweisheit, wenn man sie auf ihre eigenen Grenzen einschränkt, so erst recht die Wertweisheit. Für letztere ist es geradezu eine Befreiung, aus der Umklammerung mit Kosmologie loszukommen. Nicht daß unserem Werterleben die Zucht des Denkens überhaupt fernbleiben sollte. Wir müssen es begreifen lernen und brauchen dazu die Hilfe des Verstands. Er möge das Erlebnis beim Puls fassen und ihm Klarheit über seine Tiefen geben. Aber nicht darf das Erlebnis Nothelfer für das Denken werden und ihm als Lückenbüßer für Fragen dienen, die der ursächlichen Forschung angehören. Mit den Erfahrungen unseres Wertlebens sind keine auswärtigen Denkrätsel zu lösen, sondern unser Verstehen soll dem Erlebnis sein eigenes inwendiges Wesen deuten. Alles Werterleben ist ein tiefer Brunnen. Lange dauert es, bis man klar wird, was in diese Tiefe fiel. Die Klarheit flieht, wenn man aus dem Erlebnis Antworten für kausale Fragen pressen will. Umgekehrt, je weniger das Werterlebnis mit der Behandlung von Seinszusammenhängen beschwert wird, um so größer wird die Klarheit. Unter Abzug aller jener Verkünstelungen wächst das Erlebnis, statt zu verlieren. Es lebt sich selbst immer größer, indem man es an der Hand reinen und keuschen Hineindenkens nachlebt. Aber es läuft Gefahr, immer kleiner gedacht zu werden, wenn man konstruktiv und kosmologisch darüber hindenkt.

Darum Ehrfurcht vor den Grenzen zwischen Weltweisheit und Wertweisheit! Noch heißt es hier: „Feindschaft sei zwischen euch! Es kommt das Bündnis zu frühe.“ Ein zweites Beispiel dafür, wie tief der Riß zwischen unserem Werterleben und unserem Welterleben klafft! Wie es Verschiedenes ist, von G o t t als Weltursache und Gott als dem höchsten Gute zu sprechen, etwa so verschieden, als bestimmte ich hier eine Perle naturwissenschaftlich und gäbe dort alle meine Habe um sie, so stehe ich auch mir selber völlig anders gegenüber, ob ich m i c h als S e i n (kosmologisch) oder als W e r t (axiologisch) erfasse. Im kosmologischen Sinne bin ich mir das allersicherste Erlebnis. Wenigstens glaubte Descartes im „cogito ergo sum“ (ich nehme mich innerlich wahr, also bin ich) den Pol aller Seinsgewißheit gefunden zu haben. Im axiologischen Sinne werde ich meiner immer unsicherer. Wohl gesellt sich zu jenem logischen Selbst b e w u ß t s e i n des Descartes vorerst hoher brausender Schaumschlag des S e l b s t bewußtseins. So einleuchtend das Ich von seinem Sein weiß, so willig betont es sich auch als allerköstlichsten Wert [1]. Aber fand Descartes die Gewißheit eigenen Seins nach dem Zweifel, so frohlockt die Gewißheit eigenen Werts vor dem Zweifel. Man blicke auf die griechische Ethik, wie sie ungestüm mit der Seligpreisung der Lust, des angeblich unerschütterlich gewiß seienden Wertes unseres Zustandes begann, dann sich an

[1] Für Epikur ist die lusterfüllte, für die meisten Menschen ist die bloße Existenz ein Wert, den sie weiter existierend haben möchten.

den Wert menschlicher Vernünftigkeit anklammerte, um mit der Aufhebung allen Eigenwerts in der extatischen Flucht zur Gottheit zu enden. Oder man frage das Pflichtbewußtsein! Weit entfernt, daß es uns als Seiende setzt, setzt es uns vielmehr als Nichtseiende. Es duldet nicht das Gefühl eigenliebigen Werts, sondern hält uns unendliche Aufgaben vor. Ihr Soll mahnt uns, daß erst in der Hinwendung zu ihnen ein Wertleben wachsen kann. So wird unser letzter und bleibender Wert immer unsicherer, er wird, statt sicherer Besitz zu sein, zu einer schmerzlichen Frage.

Selbst noch die Frage, was es mit bleibendem Werte auf sich habe, unterliegt der kosmologischen Verfälschung. Alles wirkliche Wertleben hat seine eigene Ewigkeit. Seine innere Ueberzeitlichkeit entspricht der zeitlosen Gültigkeit logischer Sätze. Aber solche geistige Ewigkeitsgröße wandelt sich den Weltweisheitsstümpern zu einer immerwährenden Fortexistenz. Sie knüpfen das Werterlebnis an die unsterbliche Seele, den kleinen Gott, der seine inneren Zustände in unendliche Zeitfernen trage, oder an eine weltüberlegene Macht großen Stils. Dieser Gott, an den sie glauben, soll die Werte, die sie lieben, vor Vergänglichkeit schützen. Er ist ihnen wie ein Unverweslichmacher der Einzelwerte, der, um diese dem Zahne der Zeit zu entziehen, selbst über Tod und Natur erhaben sein muß. Schleiermacher, und nicht erst er, hat dagegen gezeigt, wie blutwenig diese kosmologische Dauerunendlichkeit mit jener inneren axiologischen Unendlichkeit zu tun hat, wie sinnlos es sei, daß leeres Sein sich immer weiter dehnen sollte, sondern daß es gelte, mitten in unserer Zeitlichkeit die Ewigkeit zu ergreifen. Aber derselbe Schleiermacher konnte doch auch wieder mit seinem „schlechthinigen Abhängigkeitsgefühle" in die Religionsphilosophie einen Begriff einführen, der zwischen Welt- und Wertbelangen ganz unleidlich hin- und herschwankt. Die „schlechthinige Abhängigkeit" erscheint kosmologisch gewendet, wenn wir an die Ohnmacht des Menschen im Leben und Sterben denken, wenn wir uns als bloße Glieder des Naturzusammenhangs, als unselbständige Wirkungen aus der Allkraft des Universums nehmen. Sie gewinnt axiologischen Glanz, wenn wir unsere sittliche Armut empfinden, unserer Kleinheit gegenüber der sittlichen Pflicht inne werden, uns einer unendlich werthaften Geistigkeit unterstellen, die jeden Eigenwertdünkel ins Wesenlose wirft. Wir beziehen uns dann auf eine Lebensmacht, die alles flache W e r t erleben nichtig macht, gleichgültig, in welchem Urheberverhältnis sie zur W e l t steht. Dem axiologischen Gotte wird hier wiederum nichts abgezogen, wenn der kosmologische draußen bleibt. Er wird nur um so göttlicher und größer.

Indessen wäre es verfrüht, das alles schon näher auszuführen. Noch schwanke uns das ganze Gebiet der Wertweisheit! Ein quellenfrisches Land war uns erschienen wie durch Nebel, aber zu festen Umrissen gelangt es erst, wenn man steigt. Genug, daß der Wanderer gewarnt ist, sich in den kosmologischen Wäldern zu verirren, wenn er auch durch sie hindurch

muß; daß ihm gesagt ist, es gibt irgendwo Mattengrün und hohe Weiden, während jetzt sein Fuß auf Steine tritt. Axiologisches ist nichts Kosmologisches. Was es aber ist, und daß es mehr ist, als Fata Morgana, als „subjektive Fiktion“, als „Willensillusion“, „Wunschprojektion“, als fließende Werterscheinung, das kann uns seinerzeit nur die Werterfahrung selbst sagen.

Wenden wir uns vorerst seinem Kontrast, den Welträtseln zu, unser Weg gehe ohne Willensillusion und Wunschprojektion ins Kosmologische! Als verpönt sollen uns jetzt gelten alle Werturteile!

§ 2. Das Seinsgrößte, das Eine und das Wertgrößte: Gott, Gottheit und Göttlichkeit.

Schon daß wir uns überhaupt darauf gefaßt machen müssen, zwischen kosmologischen und axiologischen Gedankenfäden zu unterscheiden, nötigt zu klarer und scharfer Begriffsbestimmung. Nur zu oft vermischen und verwischen sich alle Bedeutungen, wenn man von Gott, Gottheit und Göttlichkeit (Lebensgut) redet. Das muß sich alles trennen, wenigstens vorläufig, vielleicht daß sich später wieder einiges davon verbindet. Der Ausdruck „Gott“ soll uns jetzt rein einen Gegenstand der Weltweisheit bedeuten, und bei dem Dingwort „Göttlicheit“ [1] wollen wir an nichts anderes denken, als an die lebendigen Wasser der Werterfahrung. Dieser „axiologische Gott“ heißt auch „unser Lebensgut“, „das Himmelreich“ oder „das selige Leben“. Jenen Gott der Weltweisheit, den „kosmologischen Gott“ andererseits nennt man „den Unendlichen“, das „Erste“, den „Ewigen“. Wir müssen uns bemühen, ihn ohne den Glanz eines geistigen Hochguts, gleichsam als eine unendliche Sache (res infinita des Descartes), zu denken. Spricht der Pantheist von ihr, so ist sein Stichwort „das Eine Sein“. Spricht der Theist von ihr, so hören wir vom „höchsten Sein“.

Das Eine Sein? Der Begriff scheint von allen Wertbezügen überhaupt frei. Das „höchste“ Sein? Hier wird deutlich ein Vorzug ausgesagt, und es fragt sich nur, was für ein Vorzug? Sucht man ihn in bestimmten kosmologischen Merkmalen, so bleibt dies im tieferen axiologischen Sinne belanglos. Spricht man z. B. jenes Sein darum für das „höchste“ an, weil es, ohne selbst verursacht zu sein, alles übrige bewirke, so mag der Gegensatz zwischen dem pantheistischen „alleinen“ Sein und diesem „höchsten“ Sein mit den Köpfen ausgemacht werden, das Gemüt bleibt unbeteiligt. Es müßten denn Hoffnungen und Wünsche herangetragen werden. Wer z. B. von der obersten Ursache erwartet, daß sie vermöge ihrer vorausgesetzten Allmacht auch ihm Kraft und Widerstand gegen allerlei Leiden

[1] Mit dem Eigenschaftswort „göttlich“ meinen wir Merkmale, die dem kosmologischen Gott oder dem axiologischen Gott je nach Zusammenhang zukommen.

verleihe oder daß sie den Weltlauf nach seinen Wünschen regele oder doch zum „Siege des Besten" hinausführe, der wird sich dem Gedanken der alleslenkenden Urkraft mit leidenschaftlicher Teinahme zuwenden und auf das nüchterne Lehrgebäude der Alleinheitslehre nur mit Unwillen blicken.

Ebenso kühl könnte es uns lassen und nur unser logisches Denken beschäftigen, falls jemand das „höchste" Sein dahin kennzeichnete, daß darin Gegensätze, die anderswo auseinanderklaffen, zusammenfallen. Man mag dabei nichts weiter wünschen, als sich solches Zusammenfallen einigermaßen verständlich machen und über den Zweifel hinwegheben zu lassen, inwiefern ein Sein mit ausgeglichenen Gegensätzen für vorzüglicher als sonstiges Sein erachtet werde. Die innere Stellung wäre freilich bei vielen mit einem Schlage geändert, wenn zur kosmologischen Erörterung jenes gegensatzlosen Seins die Verheißung hinzuträte, als könne es uns, durch eine Art Beiwohnung desselben in uns gelingen, unseren eigenen Gegensätzen zu entfliehen, unsere Zerrissenheiten zu heilen.

Doch wird sich ein für allemal der wahre Kosmolog fern von solchen Hoffnungen und Wünschen halten, wenn er sein „höchstes" Sein beschreibt. Es ist ihm nichts als ein abstraktes Geschäft, jene Figur in den Zusammenhang seiner Dingbetrachtungen einzuführen. Ihr Vorzug vor dem sonstigen Sein bleibt ihm rein gedanklich, und es fällt ihm nicht bei, sie in der Färbung eines Gutes für sich selbst zu erblicken.

So dachte auch Aristoteles. Sein höchstes Sein sieht abermals anders aus. Er zeichnete es von dem willkürlichen Gesichtspunkte aus, daß es besser im Sinne von „vollständiger" sei. Denken und Bewußtsein zu haben sei besser, als undenkend und bewußtlos nur einfach zu existieren. Wiederum stehe das reine, unsinnliche Denken höher als das sinnlich gebundene Denken. Darum ist sein höchstes Sein sinnenfreies Denken oder, in positiver Fassung, Denken des Denkens. Oder sprach in diesen Bestimmungen denn doch sein Herz? Schwirrten Pfeile seiner Sehnsucht nach jener Monade mit dem klarsten und deutlichsten Vorstellen, wie die Pfeile der platonischen Sehnsucht nach den ewigen Ideen schwirrten?

Wie dem sei, Philosophie des höchsten Seins, d. i. vom Seinsmaximum, hat einen eigentümlichen wertfreien Gehalt. Unsere Wünsche brauchen hiermit nichts zu tun zu haben, so oft man sie zum Vater hierher gehöriger Gedanken gemacht hat. Auch im folgenden handelt es sich nur um den rein „ontologischen" Theismus auf der einen Seite und um den Pantheismus, als die Philosophie des einen Seins, auf der anderen Seite.

„Ontologie" ist die Lehre von dem, was existiert. Es existiert körperliches und es existiert seelisches Sein. Der ontologische Theismus rechnet auch das göttliche Sein zum Existierenden. Es ist ihm die höchste Existenz, deren Unterschied vom Existieren der Körper und der Seelen näher zu bestimmen ist. Vergegenwärtigen wir uns noch einmal die drei Haupt-

fassungen des ontologischen Theismus! Teils wurde das höchste Sein (Theos) als Ursache, von der alles ausgeht, gefaßt. Teils galt es als gegensatzloses Sein, darin alle Gegensätze zusammenfallen, teils hielt man es für das oberste Bewußtsein. Ob der ontologische Theist sein höchstes Sein so oder so bestimmt, jedesmal meint er, daß es neben dieser obersten Existenz, die er Gott (Theos) nennt, noch anderes davon verschiedenes Sein gibt, das „Welt" genannt wird: neben der ersten Ursache, von der alles ausgeht, all das andere, das von ihr gewirkt wird und geminderte Kraft hat; neben dem Sein, darin alle Gegensätze zusammenfallen, anderes, in dem sie auseinandertreten; neben dem klarsten und reichsten Bewußtsein anderes, das dunkel und verworren vorstellt.

Das höchste Sein erscheint in diesen drei Formen des Theismus durchweg als Einzelwesen unter Einzelwesen. Man kann aber auch die Seinshöhe in eine ganz andere Ebene als die des Existierens verlegen. Die Wirklichkeit erschöpft sich ja nicht im Dasein von Einzelwesen, sondern auch logisches Gelten und überindividuelle Werthaftigkeit geben sich als Weisen des Seins. Jede der drei Seinsarten hat für den Namen Gottes Pathe gestanden. Gott ist das Himmelreich, seliges Leben oder dergleichen, das ist das Glaubensbekenntnis derer, die ihn als Wert erfassen, der Axiologen, das jetzt noch ausgeschaltet. bleibe. Gott ist eine Existenz unter Existenzen und zwar die oberste, er ist Weltschöpfer, Weltlenker, Weltseele: das ist das Glaubensbekenntnis der ontologischen Theisten. Gott ist die Wahrheit, das ist das Glaubensbekenntnis der logisierenden Theisten. Einzig dadurch, daß sie Gott über alles Existieren hinaus und in den Bezirk des Geltens hineinheben, meinen letztere die überwältigende Seinshöhe Gottes, gegen die jegliche Unendlichkeit von Räumen und Dingen, jegliche Denkklarheit von Seelen abfällt, beschreiben zu können. Alles Existierende rückt hiermit auf die Seite der Welt und in den Fluß der Zeit. Die Göttlichkeit bleibt zeitlos und weltüberlegen. So dachte Augustin. Er gibt Gott keine Merkmale, die aus Bezirken des Existierens genommen sind, sondern sieht ihn in der Seinsweise des Geltens. Gerade darin, daß Gott mit der Wahrheit einerlei ist, liegt nach ihm, daß Gott das erhabenste Sein ist. Jene selbst ist ja zeitlos und ewig, und doch bestehen durch ihr Gelten die Seelen und Dinge, die in der Zeit vergehen oder dauern.

Wie steht es nun mit dem Pantheismus? War es vielleicht verfrüht, zwischen ihm, der Lehre von dem einen Sein, und dem Theismus, der Lehre vom höchsten Sein, einen Gegensatz hinzustellen? Nennen wir das eine Sein „das Pan", das höchste Sein „Theos", so hätte der „Pantheismus" die Vereinigung von beiden schon im Namen. Sehen wir näher zu!

Der Pantheismus begegnet in der Regel nicht als Vereinerleiungslehre, der alles göttlich ist, sondern als Alleinheitslehre (Monismus). Die Alleinheitslehre [1] nimmt durchaus an, daß viel Verschiedenes nebeneinander

[1] Alleinheitslehre ist nicht „Monismus". Der Monismus will Arten des Existie-

besteht. Das schließt aber nicht aus, daß es etwas gibt, das in allem dem Verschiedenen eines und dasselbe ist. Noch das höchste Sein teilte dann mit dem geringsten solche letzte Tiefe des Wesens. Es gäbe ein Pan, das in dem welthaft Vielen, dem zahllosen Heere von Körpern und Seelen, einheitlich weste. Der Pantheismus im weitesten Sinne lehrt diese eine letzte allgemeine Seins t i e f e, so wie Theismus die Lehre vom Seins m a x i m u m ist, das alles andere Sein überflügelt.

Aus diesen Begriffsbestimmungen erhellt ohne weiteres, daß sich Pantheismus und Theismus nicht im geringsten ausschließen. Im Gegenteil, den meisten Theisten ist ihr „Theos" ein verstecktes Pan, und vielen Pantheisten ist ihr Pan ein laut verkündeter Theos. Das eine ist ebenso vorschnell, wie das andere. Denn das Verhältnis des Pan, der alles durchwesenden Einheit, und der vielen Einzelwesen zum Theos, dem angenommenen Seinsmaximum, kann außerordentlich verschieden sein. Je nachdem man nämlich das höchste, im kosmologischen Sinne „göttliche" Sein dem Pan oder den vielen Einzelwesen zu- oder abspricht, ergeben sich vier Möglichkeiten:

1. Das Pan (die Allwesenheit, die Einheit) kann selbst als Seinsmaximum (Theos) gedacht werden; aber unter den vielen Einzelwesen, die es durchwest, gibt es kein höchstes Sein. Wenn auch alles Einzelne dadurch besteht, daß es durch Einheit geeint ist, besteht es nicht aus Einheit, sondern jedes besteht aus Teilen, die selbst wieder Geeintes sind. Hierher gehört z. B. der landläufige Theismus, der Gott als höchste allgegenwärtige Ursache faßt, gegen die alle Dinge, in denen er gegenwärtig ist, unendlich zurückstehen.

2. Das Pan ist höchstes Sein (Seinsmaximum) und seine Seinshöhe hat sich auch den Körpern und Seelen, die es durchwest, mitgeteilt. So wird der Pantheismus meist von Ungebildeten verstanden. Es gibt danach nichts Außergöttliches.

Beide Standpunkte (1. und 2.) stimmen darin überein, daß sie das eine und das höchste Sein vermengen. Dem Einen wird nicht nur überhaupt Existenz unter Existenzen zugeschrieben, sondern es existiere so, daß es in der Außerordentlichkeit seiner Eigenschaften unübertreffbar gedacht werden müsse. Die beiden Standpunkte unterscheiden sich, je nachdem sie annehmen, daß sich die Existenzhöhe des einen den einzelnen Körpern und Seelen, die es durchwest, mitteile oder nicht mitteile.

Andere Denker trennen das eine und das höchste Sein. Freilich sind deren Standpunkte dadurch, daß sie es ablehnen, Pan und Theos zu verselbigen, nur negativ gekennzeichnet. Wie das alles durchwesende Eine

---

renden, die scheinbar verschieden sind, aufeinander zurückführen, z. B. seelisch Existierendes auf Körperliches. Der Alleinheitslehre verschlägt es nicht, daß verschiedene Arten von Existierendem nebeneinander bestehen. Ihr kommt es auf ein Letztes an, das allem Existierenden erst das Existieren ermöglicht.

selbst gedacht wird, bleibt dahingestellt. Ist der Rausch geschwunden, daß es unendlich gesteigerte Eigenschaften besitzen müsse, so mag leicht genug gefragt werden, ob man das Wesen des Einen überhaupt noch mit dem Begriffe der Existenz fassen kann. Auf alle Fälle treten neben den vorhin genannten Standpunkten (1. und 2.) noch zwei weitere Standpunkte auf:

3. Das Pan (die Einheit) ist nicht selbst Seinsmaximum; aber unter den vielen, die es durchwest, gibt es ein höchstes Sein: theistische Panlehre. Aller richtig durchgedachter „Panentheismus" gehört hierher, dessen Name statt πάντα ἐν θεῷ besser θεὸς im πᾶν (ἕν) gelesen werden sollte.

4. Es ist weder selbst höchstes Sein (Existenzmaximum), noch gibt es solches unter den vielen, die es durchwest: atheistische Panlehre. Es gibt nichts, was göttlich ist.

Ein Beispiel für diesen vierten Standpunkt bieten diejenigen Einheitsdenker, die das Alleine, das alles durchwest, als das gattungsmäßige Wesen der Seelen und Körper ansprechen, die also die Beschaffenheit des einen Seins aus dem Gebiete des Logischen entnehmen. In ihrem Weltbilde sucht man tatsächlich vergebens nach einem Existenzmaximum. Es findet sich weder im Gelten ihres Einen, dessen rein logische Beschaffenheit sich überhaupt nicht mit Existieren vergleichen läßt, noch bei den zahllosen Einzelwesen. Wenigstens fordert nichts, daß die Reihe der vielen Dinge, durch die das eine Sein, hier als gattungsmäßiges Gelten, hindurchwest, mit einem höchsten Körper oder einer höchsten Seele abschließt, so wie keine Zahl die „höchste" Zahl ist, wenngleich jede Zahl „Zahl" ist.

Früher begegneten wir einer Philosophie, die das höchste Sein außer dem Bezirke des Existierens, nämlich beim logischen Gelten gesucht hatte. Es war augustinische Weisheit (logisierender Theismus). Jetzt zeigt sich, man habe in der Färbung logischer Geltung auch mitunter das eine Sein gedacht. Kein Wunder, daß jeder Monotheismus augustinischer Prägung und eine atheistische Panlehre, wie die eben geschilderte, restlos ineinander übergehen können. Wer in Verkennung logischer Eigenart das gattungsmäßig Geltende für unvergleichlich gesteigerte Existenz hielte, der käme zum augustinischen Monotheismus. Wer das gattungsmäßige Gelten, das er mit wesender Einheit vermengt, streng vom Existieren unterscheidet und einsieht, daß es unter dem Existierenden kein Größtes geben kann, dessen Lehre wird, bei sonst völlig gleicher Anlage und gleichem Bau, zum atheistischen Logismus. Den Unterschied macht nur, was man gesucht hat, ob das eine oder das höchste Sein? Vielleicht ist mancher monotheistische Gottsucher im letzten Grunde Einheitssucher, nur daß er die ins Logische hinübergespielte Einheit nach dem Existenzmaximum nennt, statt sie als eigentümliche Größe für sich zu sehen.

Hat man einmal gelernt, das eine Sein als Größe von existenzloser Art zu erblicken, so mag man schließlich auch noch von dem Irrtum loskommen, es in den Bezirken logischen Geltens zu suchen. Wie wenn es

mit der Wesenhaftigkeit der Wahrheit und aller Wahrheitsbeziehungen so wenig zusammenfiele, wie mit dinghafter oder seelenhafter Existenz? Das „Eine" brauchte weder Existenz, die immer vereinzelt ist, noch Wahrheit, noch Werthaftigkeit zu sein, es könnte, mit der indischen Philosophie, unfaßbares Schweigen sein. Damit erhebt sich die Möglichkeit, daß es nicht über allem Seienden und Entwickelten, sondern — unter dem allen steht. Solange man Einheit und logisches Gelten zusammenwarf, mochte man freilich geneigt bleiben, sie mitsamt der Wesenhaftigkeit der Wahrheit über alles Existierende, auch über Existierendes in unendlicher Eigenschaftsfülle hinauszuheben. Wenn aber erst erkannt ist, daß für das eine Sein, bei seiner absoluten Eigenschaftslosigkeit, auch die Gegebenheit des logischen Seins versagt, so trennen sich alle Begriffe von Gott, Gottesgut (Göttlichkeit) und Gottheit, indem sie sich säubern. „Gott" (der kosmologische Gott): dasjenige, das, selbst als Existierendes gedacht, alles andere Existierende durch die Art und den Grad seiner Eigenschaften übertrifft, das Seinsgrößte. „Göttlichkeit": seliges Leben, unser wahres (axiologisches) Lebensgut, das dieser in ethischem, jener in ästhetischem, ein dritter vielleicht in logischem Erleben meint finden zu können, das Wertgrößte. „Gottheit": nichts dergleichen, nichts Existierendes, nichts Logisches, nichts von beseligender Wertfülle, sondern dunkles, seiner selbst unbewußtes Rätsel (das Eine).

Die Lehre vom einen Sein hat sich tatsächlich so entwickelt, daß es aus einem Bekannten, Gegebenen, das man mit Händen zu greifen meinte, immer mehr zu etwas Geheimnisvollem, Unbekanntem wurde.

Wir wollen jetzt den Pantheismus, dessen logische Stellung im allgemeinen deutlich geworden ist, in historischen Ausschnitten kennen lernen. Meist müssen wir bei solchem Studium die Verselbigung des einen und des höchsten Seins in Kauf nehmen. Theismus und Pantheismus schillern vieldeutig durcheinander, dennoch sehen wir die Tiefe des Ungegebenen allmählich ans Licht kommen.

§ 3. Auf der Suche nach der Einheit.

Wir nannten die Lehre Augustins. Nimmt man das Gelten seiner allgegenwärtigen „veritas" der von ihm göttlich gesehenen „Wahrheit", als ein Existieren, das über alle Endlichkeit hinaus gesteigert ist, so ist er Monotheist (Standpunkt I). Nimmt man die „veritas" als das alles durchwesende eine Sein, ohne sie als höchste Existenz zu nehmen, so wird, da nichts unter dem Geschöpflichen (Existierenden) unendliche Eigenschaften zeigt, dasselbe System zur atheistischen Panlehre (Standpunkt IV). In letzterer Wendung berührt es sich auffällig mit der Alleinheitslehre Spinozas.

In allen Dingen, größten und kleinsten, sagt Spinozas Pantheismus,

herrscht das Gesetz, das er als „Substanz" bezeichnet. Gesetzlichkeit sei die letzte überall selbige Tiefe der Welt. Spinozas Alleinheitslehre hat tatsächlich, unter Vermittelung anselmischer und kusanischer Begriffsbildungen, von augustinischen Gedanken gezehrt[1]. Der Unterschied läuft nicht darauf hinaus, daß es bei Spinoza kein höchstes Sein, bei Augustin keine Allgegenwart der göttlichen Wahrheit gäbe. Sofern Spinoza in der „Substanz" nicht nur das höchste, sondern mit allen „modis" [2], auch den größten, unvergleichbare Sein verehrt, ist er Theist. Sofern für Augustin die göttliche Wahrheit allgegenwärtig gilt, ist dieser Pantheist. Aber wer mit Augustin denkt, wird niemals versucht sein, die göttliche Wahrheit mit den Dingen vermischt zu denken. Das Sein der Dinge ist und bleibt ihm ein Existieren, das Sein der Wahrheit ist und bleibt ihm ein Gelten, wenn auch durch dies Gelten gilt, daß alle Dinge existieren. So trägt hier die Wahrheit die Würde höchsten Seins, ohne neben den Dingen, in den Dingen oder jenseits der Dinge zu existieren. Sie existiert weder außerweltlich noch innerweltlich, sondern gilt. Eben dies unvergleichliche Gelten macht sie allen Dingen überlegen und rechtfertigt Augustins Monotheismus. Zugleich aber rechtfertigt es Augustins Pantheismus, daß ihr Gelten alle Dinge durchgilt, daß sie die eine letzte Tiefe für alle ist.

Nach Spinoza hingegen ist durch das Gelten der Wahrheit, des göttlichen Gesetzes, zunächst gegeben, daß sie selber unter dem Namen „Substanz" seit Ewigkeit Existenz annimmt; sodann daß aus solcher „substantiellen" Urexistenz mit logischer Notwendigkeit allerlei „modale" [2] Folgeexistenz hervorfließt. Die Gesetzlichkeit ist hierdurch zu etwas Existierendem herabgesunken, und zwar ist sie zum überall nämlichen Hintersein in der Existenz der Dinge geworden, von dem das ganze Ding wirksam bestimmt wird. Statt der „veritas" Augustins, die schlechthin über die ganze Welt hin *gilt*[3], erhalten wir jetzt eine veritas, die innerweltlich *wirkt*, eine „natur naturans", die als hervorbringender Grund unzählige Folgen, die „natura naturata", aus sich entwickelt.

So nahe Spinoza dem augustinischen *Wahrheits*theismus steht, so feindlich spitzt sich seine Lehre gegen jene Theisten zu, die das höchste Sein als *erste Ursache* bestimmen. Mit „erster Ursache" meint man das Anfangsglied einer Kausalkette, in der unendlich viele Einzeleinheiten räumlich neben- und zeitlich nacheinander wirken, jede wie jede tuend und leidend, von diesem Nachbarn Wirkungen empfangend,

---

[1] Augustin 354—430, Anselm von Canterbury 1033—1109, Nikolaus von Kusa 1401—1464, Spinoza 1632—1675.

[2] „modi" sind die einzelnen Körper und Seelen, die von der allgewaltigen Naturgesetzlichkeit durch und durch bestimmt sind.

[3] Daß bei Augustin die Wahrheit, die gilt, stark in der Farbe des Existierens schillert, wird niemand bestreiten können; erst recht nicht bestreiten, daß er die Wahrheit in seiner religiösen Auffassung als Existenz *nimmt*. Wir müssen eben in unseren eigenen Gedankengängen schärfer scheiden, als er selbst es getan hat.

auf jenen solche ausübend, so zwar, daß sich das Verhältnis von Handeln und Erdulden auch umkehren kann. Das ganze Bild drängt zu der (Herderschen) Vorstellung, als gäbe die erste Ursache an die sämtlichen übrigen etwas von ihrer Wirkungsfähigkeit ab, und diese wirkten nun ihrerseits wie kleine Götter auf ihre Umgebung mit geliehener Kraft, jede eine für sich seiende Größe, die sich gegen die übrigen in ihrer Eigenart zu behaupten suche; aber mit beschränktem Erfolge. Denn einzig Gott, die erste Ursache, unterstehe keinem Einflusse von außen und bleibe „reines Fürsichsein".

Der Pantheist Spinoza verpönt diese Vorstellung, weil sie die Dinge viel zu hoch, nämlich gottartig, und Gott viel zu niedrig, dingartig, ansetze. Die Dinge seien nicht wie göttliche Kraftausflüsse zu denken, und Gott müsse man nicht nach Art des sich behauptenden Daseins, wie ein wirkungsfähiges Ding, nehmen. Er sei nicht Wirkens fähig, sondern sei, im Gelten seiner Wahrheit, selbst *die* Kausalität. Er ist nach Spinoza nicht die „erste" Ursache; solche gibt es nicht. Denn alle Kausalität ist ewig dieselbe, sondern er sei in allen Dingen *die* Ursache. Nur grobe Eingebildetheit könne es fertig bringen zu glauben, daß überhaupt von einem Einzelsein, und sei es das angeblich höchste, ein Tun ausgehe. Wohl geschehe allerlei. Aber niemals wirke irgend ein *einzelnes* Sein, das heißt ein Glied der natura naturata, sondern immer handele *die* wirkende Gesetzlichkeit, natura naturans, die kein Einzelsein ist. Darum gebe es auch nicht allerhand Wirken, sondern immer nur *ein* Wirken, den Wirkenszusammenhang. Weil in letzteren, der die „Substanz" ist, alle „modi" verflochten sind, so sei schon falsch, daß man die Dinge als vereinzeltes stehendes Sein betrachte. Jedes Existierende atme mit jedem anderen zusammen in demselben großen Atem der Gemeinschaft und Gesetzlichkeit und sei für sich allein genommen gar nichts. Zum Einzelsein, zum Fürsichsein oder Dinge, mache es nur unser irrlichterndes Vorstellen, die trügerische „imaginatio" des Menschen. Der Intellekt, einsichtiges Denken, dagegen nehme es richtig als modus, als Gottesfolge, die nicht für sich besteht [1].

---

[1] Bei späteren Spinozisten ist vielfach der Brauch aufgekommen, die alles durchwaltende Gesetzlichkeit als „All" oder „Universum", das Eine, nach dem alles gewendet ist, zu bezeichnen. Das Wort meint in diesem Sprachgebrauche keineswegs das räumliche Weltall, die natura naturata, die nur eine Summe von modis ist. Es enthält nichts von räumlicher Ausdehnung, nichts von körperlicher Größe, sondern es bezeichnet den Zusammenhang, den Wirkens- und Gemeinschaftszusammenhang, aller Dinge. Damit entkleidet es zugleich diese Dinge aller eigenen Wirkensfähigkeit, wie auch sogar des Einzelseins und Fürsichseins, durch das sie im Alltagssinne Dinge sind. Es sieht nur so aus, als ob vereinzelte Ursachen Wirkungen hervorbringen. In Wahrheit tut das einzelne Ding nichts. Nach seiner Eigenart äußert sich in ihm das All, d. i. *die* Kausalität, *der* Zusammenhang. Dieser Wirkens- und Gemeinschaftszusammenhang ist der lebendige Dinggott, keine tote Unendlichkeit im Raume, keine blinde Unerschöpflichkeit der Existenzen. Er ist

Man könnte gegenüber dem Pantheismus Spinozas und dem logischen Theismus Augustins von einem Polytheismus der ersten Ursache sprechen. Aus dem Begriffe der ersten Ursache folgt leicht die Göttlichkeit der Dinge. Wenigstens eine nicht wollende erste Ursache m u ß ihresgleichen hervorbringen. Die wollende erste Ursache k a n n auch nicht ihresgleichen erzeugen, nämlich, wenn sie selbst willkürlich das Produkt ihres Wirkens beschränkt. Freilich, will Gott, so muß er unendliches Wollen haben. Unendliches Wollen kann aber nur das Wollen seiner selbst sein, nicht irgend einer Beschränkung. Wie könnte Gott etwas hervorbringen wollen, als nur wieder Gott? Wie in jeder lebendigen Gattung die Tochterzellen den Mutterzellen, ungeachtet ihrer Abhängigkeit in aller Hinsicht, völlig gleichen. Namentlich H e r d e r hat den Gedanken ausgeführt, daß die Dinge, die aus Gottes Kraft erzeugt werden, notwendig selber von göttlicher Art, ewig wirksam im eigenen mitgeteilten Kraftbesitze sein, ewig ihr Dasein steigern müßten. Bei ihm wird es besonders deutlich, wie der Theismus in Polytheismus ausmündet, bzw. in jenen wörtlichen „Pantheismus" (Standpunkt 2 auf S. 8), wonach es nur göttliches oder gottartiges Sein geben, wonach allem, was existiert, die Beschaffenheit des höchsten Seins eignen soll. —

Nach A u g u s t i n trägt nichts, was existiert, die Beschaffenheit des höchsten Seins. Denn diesem eignet die Art des Geltens. Im übrigen verschwimmt das, was existiert, bei Augustin nicht im Meere des Allzusammenhanges, wenn es auch darin eingetaucht ist. Vielmehr erklärt er ausdrücklich, daß durch das Gelten des Weltgesetzes auch die Existenz individueller Bildungen mit individueller Prägung gesetzt sei. Es g i b t Einzelheit, wenn auch der fromme Sinn die Einzelheit aufgeben und der Einheit anhangen soll. Nach dem Erzpantheisten S p i n o z a ist im Grunde keine Einzelheit g e g e b e n. Nur unsere „imaginatio" läßt uns solche mit dem Eindrucke selbständiger Wirksamkeit e r s c h e i n e n. Es gibt nur Gott, den Zusammenhang, die Substanz, das All des Existierens, Wirkens, Geltens. Was als „Dinge" erscheint, sind nur „modi", Gottesfolgen. Sie sind nicht selbst das All, sondern nur Durchgangspunkte seiner Wirksamkeit. So wenigstens meint es der so viel verrufene Denker. Für ihn lebt nur die Alleinheit, das andere lebt und wirkt nicht. Es ist so weit entfernt, die Beschaffenheit des höchsten Seins zu haben, daß man eher den Eindruck erhält, es existiere für ihn überhaupt nicht. Der Pantheismus in jenem

---

mit dem geltenden Weltgesetze Augustins im Grunde einerlei, nur hat man nach dem Vorgange der Scholastiker dessen Gelten in ein Existieren verwandelt und es überdies mit Wirkensmacht begabt, indem man den Gesetzeszusammenhang als eine unverbrüchlich einheitliche Gesamtkausalität anschaute. Wichtige Grundaufffassungen der neueren Physik haben hier ihre letzte Quelle. Es ist kein Zufall, daß diese mit ihrem Begriffe der g e s e t z l i c h e n Folge die Einzel k a u s a l i t ä t aufhebt, mit ihrem Begriffe der E n e r g i e das einzelne D i n g verflüchtigt.

wörtlichen Sinne (Standpunkt 2), als ob es lauter göttliches Einzelsein gäbe, liegt seinem Bewußtsein so fern wie möglich. Daß sich die meisten Menschen dennoch als selbständige, aus sich heraus handelnde Einzelwesen fühlen möchten, ist für ihn die Todsünde, durch die man Gott, dem Naturgesetze, nehme, was Gottes sei.

Aber freilich, wenn er in den Einzeldingen (modis) Folgen sieht, die aus Gottes Wirken von selbst hervorfließen, wenn er sie als Erzeugnisse des Naturgesetzes nimmt, die in dessen alles tragender und bewirkender Existenz mit eingeschlossen liegen, so ist es schwer, jenem Standpunkte zu entrinnen, in dem gerade für ihn die Todsünde der „imaginato" besteht. Die nachmals von Herder gezogene Folgerung, daß die Hervorbringungen göttlicher Wirksamkeit selbst von göttlicher Art sein müßten, bedrängt auf einmal auch seine Lehre, gegen seinen Willen und sein Eingestehen. Der Satz, den er im Sinne hat: „Nichts Existierendes ist göttlich", droht sich in den anderen zu wandeln, der für ihn gänzlicher Widersinn ist: „Alles, was existiert, ist göttlich." Erst genauere Unterscheidungen in Spinozas Gottesbegriffe könnten vielleicht der Härte der Folgerung begegnen. Wie dem sei, Augustin und Spinoza verfolgen beide dieselbe Fährte. Ihr ganzes Sehnen geht darauf, *die* Einheit zu finden. Auf diese hatte sich schon indische und griechische Sehnsucht gerichtet. Mit immer neuen Begriffshülsen faßt das Denken des Menschen danach. Bald schimmert ihm die Einheit in der Farbe des Existierens (er macht sie zur Weltseele, die ganz in allen Teilen der Welt und ganz in dem Ganzen der Welt sei), bald erscheint sie ihm in der Prägung logischen Geltens, oder er unterstellt ihr ein Dasein in der Art von Werten. Von unseren beiden Einheitssuchern greift Augustin bewußt nach dem Muster logischen Geltens. Er sah die Einheit als „Wahrheit" an. Wohl ist ihm die „veritas", deren Gelten alles durchgilt, auch das *höchste* Sein: soweit sein *christlicher* Monotheismus. Aber noch viel inniger umfaßt er sie als *Einheit*. Alles, was existiere, sei eins, jedes Ding sei das, was es sei, dadurch, daß etwas durch die Kraft jener Einheit geeint sei. Eben darin, daß hier dies und das in dieser und keiner anderen Weise geeint zusammenbestehe, bestehe das Wesen jedes Dinges. Gott als Einheit durchwese es. Er sei der überall gegenwärtige Einheitskitt, ohne den nichts wäre, was sei, und durch den alles sei.

Dieser Gedankengang setzt die pantheistischen Ahnungen der *griechischen* Einheitsphilosophie fort. Beständig stieß diese auf die Frage, ob Gott, der als Einheit oder Zusammenhang in allem weset, noch außerdem für sich wese? Wer darauf mit „Ja" antwortet und sein „Ja" streng durchdenkt, findet sich vor dem Begriffe einer leeren Einheit, einer Einheit, die in sich da wäre, ohne irgend *etwas* zu sein. Die Sein gebende Einheit hätte irgendwie und irgendwo ein Sondersein, nicht ginge ihr ganzes Wesen darin auf, Dinge zu der Einheit zu machen, die sie sind.

Augustin hat mit solchem „Ja“ geantwortet. Ihm west die Einheit, der Zusammenhang, irgendwo und irgendwie für sich selber. Die Leerheit dieses metaphysischen Gebildes blieb ihm verborgen. Denn er sah eben die für sich wesende Einheit nicht leer, sondern verselbigte sie mit der Wahrheit und dem Gelten der Wahrheit. Er erfüllte sie so mit ganzen Strömen der Wirklichkeit. Unermeßlicher göttlicher Reichtum häufte sich ihm auf den Namen der Wahrheit. Sie galt ihm nicht nur als das höchste, sondern auch als das reichste Sein. Ein geistiges Universum urbildlicher Gattungsbegriffe, die durch das innere Gelten zur vollkommenen Einheit ihrer überirdischen und vorzeitlichen Existenz geeint seien — so stand die Einheit-Wahrheit vor Augustins Augen.

Auch Spinoza denkt sich die Einheit als gegebene Wirklichkeit. Auch er verbirgt sich die Leerheit seiner „Substanz“, indem er sie als wirksames, krafttätiges Universum, als aus und in sich wirkenden Weltzusammenhang faßt, der in seiner eigenen Existenz die Existenz aller Dinge mit einschließe. Der Zusammenhang ihrer Teile und der Zusammenhang mit anderen Dingen soll die Dinge selbst durchdringen und gestalten.

Dort bei Augustin war die Einheit aufgezäunt und übersteigert zur logischen Realität des Geltens. Hier bei Spinoza ist die Einheit der selber existierende Kausalnexus, der, aufschäumend in Werdefülle, unzählige Modi in sich und aus sich schafft. Hiermit stehen beide Denker vor uns als Vertreter einer ganzen Reihe von Nachfolgern und Vorgängern, nämlich aller derjenigen, die, um das Wesen der Einheit zu erklären, nicht unter Existenz und Gelten zurückgehen, sondern in ihr Dunkel Sonnen des Existierens und Geltens hineinsehen. Immer und immer wieder haben die Philosophen dieses Schlages angenommen, daß der Zusammenhang als solcher, die Einheit als solche, in eigener Wirklichkeit gegeben sei. Immer und immer wieder haben sie sich bemüht, die Art dieses alles durchdringenden Pan, das sie zugleich als „höchste“ Wirklichkeit, Theos, sahen, zu beschreiben.

Hierbei liegt freilich weder der Logismus des Augustin, noch der kausale Pantheismus des Spinoza besonders nahe. Wenn man einmal die Einheit in das Reich des Gegebenen verlegen und Wirklichkeitsgehalte um sie weben will, so liegt es im Grunde am nächsten, ihre Beschreibung dem Blicke auf uns selbst zu entlehnen. Auch wenn wir uns auf uns selbst besinnen, erfahren wir ja eine eigentümliche Einheit. Wir nennen sie die Einheit des Selbstbewußtseins. All unser Wollen, Fühlen, Vorstellen ist im Ich geeint. Nicht daß jene seelischen Lebendigkeiten als vieles vereinzeltes Bewußtseinsgeschehen zunächst für sich allein da wären und erst hinterher zur Einheit des Selbstbewußtseins zusammenträten und verschmölzen. Es gibt von vornherein nur mich den Vorstellenden, mich den Wollenden, mich den Fühlenden. Ich, der vorstellt, ist zugleich ich, der will und fühlt.

Die Erfahrung dieser innerlich erlebten Einheit hat tatsächlich die

Alleinheitslehre befruchtet. Man blickte von sich selber auf jene Einheit, deren einigende Macht alle Dinge durchwest und jedes zu der Einheit eint, die gerade es ist. Deckt, fragte man sich, diese geheimnisvolle Macht, die in der Einheit unseres Selbstbewußtseins uns spürbar wird, hiermit zugleich ihr innerstes Wesen auf? Wäre Einheit des Selbstbewußtseins auch sie? Aber welches Selbstbewußtseins? des unsrigen? Dann könnte auch der Stein schließen, daß der Einheit, die ihn zum Steine macht, das Steinsein wesentlich ist. Oder vielmehr, wir müßten schließen: da dieselbe Einheit, die uns zum bewußten Ich macht, selbig in allem, was ist, west, so müßte sie auch in allen anderen Dingen mit der Einheit unseres Selbstbewußtseins leben. Das wäre ungereimt, und es bliebe nur übrig, ihre Einheit als „reines" Selbstbewußtsein aufzufassen. Die Einheit, die uns und den Stein eint, wäre reines Wissen von sich selber, sofern sie für sich weste. Sofern sie andererseits mein, dein seelisch Lebendiges, unser Fühlen, Wollen, Denken eint, ließe sie dein, mein psychisches Ich, unser menschliches Selbstbewußtsein, auftreten. Im Steine endlich weste sie als die Einheit von Nichtpsychischem und machte ihn so zu einer ichlosen Einheit.

Reines Wissen von sich selber, sofern die Einheit für sich west? Es wäre ein Sichwissen ohne die Begleitung von Wollen, Fühlen, Vorstellen. Ein sich im — Wollen — Fühlen — Denken — Wissen, wie unser Selbstbewußtsein, also ein Ich der uns bekannten Art, wäre das nicht. Denn die seelische Lebendigkeit des Wollens, Fühlens, Vorstellens steht auf der Seite des Geeinten und kann, wie beim Steine, fehlen. Die Einheitsfunktion als solche enthält davon nichts; sie enthält nur ihre eigene leere Einheit.

Vergleichen wir von diesem Gesichtspunkte aus das Sein des Steines mit unserem, so werden wir das unsrige vorziehen. Zwar ist sein Sein mit unserem gleichzustellen, sofern das reine Selbstbewußtsein der Einheit auch ihn durchwest; und dieses ist, für sich genommen, bei ihm ebenso inhaltslos und leer, wie bei uns. Aber wir werden das Geeinte bei uns dem Geeinten bei ihm vorziehen, wegen der seelischen Lebendigkeit, die dem Steine fehlt. Dies muß man sich klarmachen, wenn man nunmehr den Gedanken eines „höchsten" Seins erwägt. Wir werden folgerichtig auch dieses nicht mehr in der Einheit selbst erblicken, obwohl wir zuerst dazu geneigt waren, sondern wir werden, unsere menschliche Art zum Maßstab nehmend, ein Etwas aufsuchen, in dem Bewußtseinsgeschehen, wie bei uns geeint ist, nämlich Bewußtseinsgeschehen im höchsten Ausmaße. Die einigende Einheit würde ein höchstes Geeintes, ein höchstes Ich. auftreten lassen, und wir hätten so einen bestimmten Begriff von Gott (dem höchsten Geeinten) erhalten, der ihn von der Gottheit, jener überall selbigen einigenden Einheit, deutlich unterschiede. Diese einigende Einheit selber aber wäre, um das nochmals hervorzuheben, nicht als leere gedacht, sondern

als reines ichloses W i s s e n. Solche Trennung der für sich genommenen Einheitsfunktion, die nur noch reines Wissen sein soll und unserem Seelenleben eigentlich in nichts mehr gleicht, und eines höchsten Ich, das Seelenleben gleich dem unserm, nur in unendlich gesteigertem Ausmaße ist, ist selten versucht worden. Viel bequemer war es, beides im Begriffe der „W e l t s e e l e“ zusammenfließen zu lassen.

Man nennt die Einheit, die immer noch alles eint, nicht mehr Einheit, sondern „Weltseele“. Man stattet sie also von vornherein bewußtseinsartig, mit Denken, Wollen, Fühlen aus. Als ein L e b e n durchziehe sie alles, was ist, auch den Stein. Aber in ihm webe sie nur erst stumm und traumhaft dunkel; helleres Bewußtsein entfalte sie im Menschen. Im Steine und im Menschen habe sie ihre niedrigere Stätte; dort weisen sich gleichsam ihr Rumpf und ihre Glieder. In der höchsten Höhe ihres Bewußtseins überrage sie alles Menschliche und Untermenschliche und habe in solchem Brennpunkte ihres Seelenlebens gleichsam ihr Gehirn. F e c h n e r hat derartiges warm und sinnig ausgeführt. Er glaubt damit eine Lehre zu entwickeln, die der Erhabenheit Gottes nichts abzieht und doch alle Jenseitigkeitsmärchen abschneidet. Wie zu unserem Bewußtsein unterschwellige Wahrnehmungen und Empfindungen gehörten, über die hinweg in den Höhepunkten unserer Aufmerksamkeit das wacheste Seelenleben aufgegipfelt sei, so sei auch unser Seelenleben unterschwellig in Gottes Seelenleben verflochten. Dieses entfalte erst über jenes hinaus in Sondergedanken und Sondergefühlen, die Gott für sich allein habe, seine volle Höhe.

Genau gesehen ist in dieser Lehre die Jenseitigkeit Gottes nicht aufgehoben. Wir hegen ihn nicht in uns, noch er uns in sich, sondern uns und ihn umhegt die allumfassende Weltseele. Entgegnet man, daß eben diese Weltseele der ganze Gott sei, der nur, unserer Seele gleichend, hier Höheres, dort Niedrigeres aufweise, so dürfte ein solches Wesen gar nie höchstes Sein oder Gott genannt werden. Das höchste Sein muß ganz höchstes Sein sein und kann nicht teilweise hoch, teilweise niedrig entwickelt sein. Der Grund solcher Unstimmigkeiten ist die alte Vermengung Gottes und der Gottheit, des höchsten und des einen Seins. Jeder pantheistische Denker greift nach dem e i n e n Sein, dem Pan. Sofern er es als eine gegebene Wirklichkeit denkt, muß er versuchen, diese mit allerlei Bestimmtheiten auszustatten, und nun fallen ihm die h ö c h s t e n Bestimmtheiten ein, die Eigenschaften des Theos. So geht es Fechner, der aber, zur Vermeidung des Polytheismus, besonders wunderlich verfährt, indem er sein eines Sein, die Weltseele, nur zur Hälfte mit Gott, dem Brennpunkte des Weltseelenlebens, wo es ein Fürsichsein erlangt hat bzw. seit Ewigkeit besitzt, verselbigt, während er es zur anderen Hälfte eigentlich nichts als leere einigende Funktion sein läßt, die durch die übrigen niedrigeren Ledensbildungen hindurchwest.

Man wird in Fechners Bemühungen die Absicht versöhnlichen Aus-

gleichs nachverstehen. Ueber die Schwächen des Pantheismus, wie sie bei Augustin und Spinoza hervortraten, ist auch er nicht hinausgekommen. Statt die Einheit, die alles eint, leer und unbestimmt sein zu lassen, schmückt er sie mit dem Reichtum des Seelenlebens, wie sie dort als göttliche Wahrheit, dort als Kausalzusammenhang gedacht wurde.

Mit Fechners Weltseelenlehre vervollständigt sich das Bild derjenigen Pantheisten, die die Einheit unmittelbar zu bestimmen streben, indem sie ihr positive Merkmale beilegen. Andere Philosophen haben gleichfalls geleugnet, daß die Einheit leer und unbestimmt sei, aber zugegeben, daß sie leer und unbestimmt erscheine. Wie, fragten sie sich, wenn ihr Schweigen und Stummsein kein Schweigen und Verstummen vor Inhaltslosigkeit, sondern vor übergroßem Reichtum wäre? Man denke an Heraklit! Er sah in allen Dingen Gegensätze vereinigt, und zwar sah er sie, um es so auszudrücken, in schwankendem Gleichgewicht. Je zwei entgegengesetzte Eigenschaften, z. B. Leben und Tod im Menschen, süß und bitter im Honig, laut und leise im Ton, sind immer zusammen da. Daß in jedem Dinge regelmäßig nur eine der Eigenschaften hervortritt, die in solchem Gegensatzbande paarweise zusammengehören, bedeutet nicht die Abwesenheit der widerstreitenden, sondern nur das Ueberwiegen der ersteren. Der Grad, in dem sie hervortritt, hängt davon ab, wieviel oder wie wenig von ihrer Kraft durch die Stärke oder Schwäche des feindlichen Bruders aufgewogen wird. Wären die gegensätzlichen Stärken ganz gleich, so würden dem Dinge beide Bestimmtheiten zu fehlen scheinen. Hätten sich auch in anderen Gegensatzpaaren die widerstreitenden Kräfte zum Gleichgewicht aufgehoben, so schwänden sämtliche Dingeigenschaften. Es würde den Eindruck machen, als fehlten dem Dinge alle Bestimmtheiten. Solches Nullsein bedeutete aber nur die völlige Gebundenheit einer jeden Bestimmtheit, während ihr eigener Grad sogar unendlich sein könnte, durch eine ebensogroße unendliche Gegenkraft, wie sich im Indifferenzpunkte eines starken Magneten Nord- und Südmagnetismus dauernd aufheben. In diesem dauernden Gleichgewichte aller darin enthaltenen Gegensätze ist kein endliches Ding. Sein Gleichgewichtszustand ist immer nur vorübergehend und schwankend. Bald überwiegt das eine, bald das andere Glied eines Gegensatzpaares und läßt das Ding bald so, bald so aussehen. Man könnte sogar zu behaupten wagen, daß jedes Ding alle Eigenschaften der ganzen Welt, nur die meisten durch ihren Gegensatz völlig gebunden enthalte. Fast alle Gegensatzpaare wären in dauerndem, einige wenige wären in schwankendem Gleichgewicht. Durch das Auf und Ab von deren Ringkampfe erhielten die Dinge jeweilig ihre Eigenschaften, die sie gerade auszeichneten. Jedes Ding berge ein All der Eigenschaften, aber es zeige immer nur die wenigen, die hervorträten.

Auf diesem Grunde erhebt sich die frühmittelalterliche Lehre vom Zusammenfallen aller Gegensätze in Gott (coincidentia oppositorum in

deo)[1]: die alles durchwesende Einheit eine auch in sich selbst alle Gegensätze vollkommen. Daher komme es, daß man keine Bestimmungen von ihr aussagen könne, weil bei der unaufhebbaren Festigkeit ihres Gleichgewichts keine in ihr hervorträten. Nicht nur einige, sondern alle Gegensätze seien in ihr durchaus ausgeglichen; sie sei trotz des Schweigens jeglicher Bestimmung dennoch das allerreichste Sein; was freilich nur gelten durfte, solange niemand die Allheit aller Eigenschaften auch in den Dingen zu verfechten wagte.

Aehnlich im Ergebnis, aber sehr verschieden in der Begründung ist der Versuch, von der Selbigkeit aller Bestimmungen in Gott zu reden. Nicht je zwei gegensätzliche Merkmale höben sich in ihm auf, weil beide in gleichem, nämlich gleich unendlichem Grade gegeneinander wirkten. Sondern alle Eigenschaften wären bei ihm von vornherein nur eine e i n z i g e Eigenschaft. Dieser Gedanke leuchtet erstmalig dem ausgehenden Altertum in P l o t i n s Lehre vom Nus auf. Der Nus (bei Plotin ist es das zweite, von der Einheit erst abgeleitete Gottwesen) soll die vorzeitlichen Urbilder aller Dinge in sich enthalten und zwar so, daß jedes jedes und jedes er selbst sei, wie eine Wahrheit alle Wahrheit ist. Die mittelalterliche Kirche duldete nur einen Teil dieser Anschauung, indem sie die Einerleiheit der göttlichen Eigenschaften auf Weisheit, Macht und Güte beschränkte. Indem Gott allweise sei, s e i er schon allgütig und allmächtig, nicht daß zu seiner Weisheit die Allgüte und die Allmacht erst hinzutreten müßten. Mit genialer Kühnheit erweiterte N i k o l a u s von Kues (1401—1464) den Gedanken weit über den Rahmen der Kirchenlehre hinaus. In Gott schlagen alle Eigenschaften ineinander um, gerade infolge der unendlichen Höhe ihres Grades; wie etwa in höchster Weißglut alle Farben ineinander übergehen und so auf uns den Eindruck von weiß machen. Der Kusaner wählte nicht physikalische, sondern mathematische Beispiele: im unendlich kleinen, wie im unendlich großen Kreise fallen Sehne und Bogen, im unendlich kleinen und im unendlich großen Dreiecke fallen Winkel und Seiten zusammen usw. Solches Zusammenfallen nicht bloß dessen, was sonst einander entgegengesetzt, sondern auch schon dessen, was sonst voneinander verschieden ist, sei eben die Eigenschaft der wahren (t r a n s finiten, nicht i n finiten) Unendlichkeit; kein gegenseitiges Vernichten je zweier Eigenschaften, sondern ein Umschlagen aller in alle[2].

---

[1] Sie stammt von Pseudodionysius Areopagita (um 480 v. Chr.).

[2] Spinoza deutet die allgemeine Einerleiheit der göttlichen Eigenschaften nur flüchtig an. Er greift nur einen kleinen Ausschnitt davon näher heraus, der ihm am Herzen liegt: das Zusammenfallen von Ausdehnung und Denken. Aber während für Nikolaus hier das Geheimnis göttlicher Unendlichkeit webt, deren transfinite Seinsmacht das Verselbigungswunder vollbringt, spielt Spinoza d i e s e Einerleiheit auf das Gebiet des Endlichen hinüber. Auch jedes endliche Einzelwesen sei in einem zugleich Seele und Körper. Damit wandelt er das göttliche Geheimnis in einen derben Unsinn des Tags und wird überdies dem Geiste seiner Lehre untreu.

Für diese wunderbare und übergewaltige Kraft der weltdurchwaltenden Einheit, die in sich nicht nur Entgegengesetztes, sondern alles mit allem eine, hat Nikolaus den Begriff des „Possest" geprägt [1]. In Gott seien nicht

Unterstreicht doch diese nicht die Gottartigkeit der „Modi", sondern drückt deren Sein gegenüber der Wesenhaftigkeit der „Substanz" tief ins Wesenlose herab. Um so befremdlicher ist, daß Spinoza auf einmal den Unterschied auslöscht und den Dingen, die sonst bloße Durchgangspunkte der göttlichen Kausalität sind, selbst die göttliche Doppelnatur gibt! Dem Identitäts- oder vielmehr Indifferenzeinen huldigt auch Schelling in der zweiten Periode seiner Philosophie. Sie dreht sich um den Gegensatz von Subjekt und Objekt, der in Gott aufgehoben sei, wie im Indifferenzpunkte eines Magneten der Widerstreit zwischen N- und S-Magnetismus.

[1] Von „posse-esse". „Deus illud omne est, quod esse potest." Nikolaus Lieblingsbeispiel hierfür ist der Punkt. Er verdeutlicht die Wunder göttlicher Seinsweise weit besser, als z. B. ein unendlich großer Kreis: Man zeichne solchen unendlichen Kreis I und teile die Peripherie in so viele Segmente AB, BC, CD, als es Eigenschaften Gottes gibt. Wäre diese Darstellung richtig? Nein. Gott ist ja Güte, Gerechtigkeit, Weisheit zugleich. Die Eigenschaften fallen bei ihm nicht, wie die Segmente beim Kreise I, auseinander, sondern ineinander. Gott kann nicht gerecht sein, ohne gütig zu sein, nicht gütig, ohne weise zu sein usw. Wir müssen also ein solches Kreisbild wählen, bei dem die Eigenschaften, wenn sie auch noch nicht zusammenfallen, näher aneinander rücken. Das wäre unzweifelhaft bei dem endlichen Kreisbilde II der Fall, nur daß hier jede der Eigenschaften, gegenüber der Darstellung im Kreisbilde I, unendlich verkleinert erschiene. Diese wiederum falsche Verkleinerung läßt sich für unsere Darstellung und Anschauung dadurch aufheben, daß wir uns in dem kleineren Kreissegmente ab die Güte Gottes mit um so intensiverer Energie dargestellt denken. Je näher wir dem Mittelpunkte rücken, also z. B. bei dem dritten, noch kleineren Kreise III müßte der Bogen — jetzt $\alpha\beta$ — mit noch intensiverer Kraftgröße gezeichnet werden, damit die vorhin in AB räumlich-extensiv ausgedrückte Unendlichkeit jetzt intensiven Ausdruck bekäme. Je näher dem Zentrum, um so intensivere Seinskräfte! Denken wir uns schließlich die Kraft zu allerhöchster Intensität, zu unendlicher Konzentration gesteigert, so sind wir im Mittelpunkte C angelangt. Das Zentrum C mit unendlicher Intensität wäre der beste Vertreter für Gottes unvergleichliche Güte; ebenso wäre es auch der beste Vertreter für seine unvergleichliche Weisheit, Macht, Gerechtigkeit, für Gottes unendliches Sonnesein, Pflanzesein, Steinsein, und siehe, nun belehrt uns auf einmal ganz von selbst unser Bild, daß alle diese Eigenschaften bei Gott in eins zusammenfallen, daß Gott, indem er sich in eine dieser Eigenschaften entfaltet, eben damit in alle entfaltet ist. Man sieht nun: es gibt nicht mehrere Unendlichkeiten, sondern alle fallen in eine zusammen. Aber diese eine enthält sie alle, ist sie alle. Genau so absolut einfach und doch alles sein könnend, wie das punktuelle Kreiszentrum, ist Gott. Gott ist der metaphysische Punkt, die enthaltende Möglichkeit aller Wesenheiten. Diese enthält er so, daß er in jeder Wesenheit schon entfaltet, und zwar ganz, in der höchsten Fülle dieser Wesenheit entfaltet ist. Kurz, Gott ist zugleich das Kleinste und das Größte. Sofern er metaphysischer Punkt, alles enthaltende Einheit ist, ist er das Kleinste. Sofern er alles entfaltet enthaltende Einheit ist, und zwar alles in absoluter Seinshöhe entfaltet enthaltende Einheit, ist er das Größte, ist er der, der alles in einem in absoluter Seinshöhe ist. Auch wir werden, um derartiges Allesineinemsein zu bezeichnen, öfters mit Nikolaus von göttlicher „Punktmacht" sprechen.

nur alle Möglichkeiten enthalten, sondern alle seien auch entfaltet, und zwar seien alle zugleich, alle seien auf das höchste und alle in einem entfaltet. Solche höchste Entfaltung erläutert Nikolaus dahin, daß in der für sich wesenden Einheit jede Seinsweise zur Unübertreffbarkeit und Ununterbietbarkeit gesteigert sei. Alle ihre Eigenschaften sind transfinit, mit nichts Endlichem zu vergleichen, auch nicht mit einem noch so oft mit sich selbst oder anderem Endlichen multiplizierten Endlichen. Wenn wir die Reihe der Dinge mit den Zahlen 1 2 3 4 5 ... bezeichnen, so dürfte in Nikolaus' Sinne die Höhe göttlichen Seins nicht mittels ∞ ausgedrückt werden; ∞ bedeutet immer nur eine Zahl in der Reihe, wenn auch das unerreichbare Endglied derselben, das, mit Spinoza zu sprechen, ein modus infinitus ist. Die Seinshöhe des Einen für jedes seiner Merkmale läßt sich nur mit ω, der Cantorschen Ueberzahl, wiedergeben.

Aber gäbe es für das Eine noch Eigenschaften? Infolge jener Seinshöhe, hörten wir, schlagen alle Bestimmtheiten Gottes ineinander um. Damit verliert er alle Merkmale, die ihn für das Denken faßbar machen könnten. Er scheint über der Fülle der Eigenschaften eigenschaftsleer zu sein, in der Fülle des Lichts erscheint er dunkel. Bei Pseudodionysius Areopagita war es deshalb unmöglich, von Gott, dem höchsten und reichsten Sein, etwas auszusagen, weil alle Gegensätze in ihm schwiegen. Sie sind alle da, sie sind sogar in höchster Steigerung vorhanden, heben sich aber auf zu einer satten, schweigenden Ausgeglichenheit. Bei Nikolaus ist es aus einem anderen Grunde unmöglich, von Gott etwas auszusagen: deshalb nämlich, weil alle seine Eigenschaften ineinander übergehen und schillern. Jedes Merkmal, mit dem ihn das Denken treffen möchte, trifft vorbei. Denn es schlägt sofort in jedes andere um. Gott ist unbestimmbar, weil er überbestimmt ist.

Nach allem: Die Leerheit und Unbestimmtheit, mit der die Einheit vor uns tritt, ist sowohl bei den Areopagiten wie bei Nikolaus nur Schein. Das eine Sein ist in Wahrheit das höchste Sein, nicht wie Augustin [1], Spinoza, Fechner wollen, in einer gleichsam „universalen" Beschaffenheit, sondern in dem Zusammenschlagen aller Eigenschaften. Selber ist es ein „Universum" von Eigenschaften, die sich, indem sie zusammenfallen, gleichsam aufheben und unserer Fassungskraft entziehen.

Wie freilich solches Universum von seienden Eigenschaften die Dinge durchdringen könnte, ist schwer einzusehen. Es läßt sich in gewisser Weise denken, daß geltende Wahrheit, der Kausalnexus, seelenartiges Einheitsleben durch alle Dinge wohne. Die Gottheit hat, so aufgefaßt, ihre eigene Bestimmtheit, und es kommt dem Allgegenwartsgedanken zugute, daß letztere mit den Dingeigenschaften gerade so unvergleichbar ist. Wie

[1] Je nachdem man die Wahrheit in der Universalität des Geltens sieht, oder sie als Universum idealer Eigenschaften auffaßt, gehört Augustin in die erste oder zweite Gruppe.

sollte aber ein unendliches Quantum ω in ein endliches a eingehen? Eben darauf käme die Vorstellung hinaus, daß jedem Dinge ein entwickeltes Universum aller Eigenschaften einwohnen sollte. Hier bei der Gottheit die Summe (Koïncidenz) aller Eigenschaften, jede in höchster Steigerung. Dort bei den Dingen eine beschränkte Anzahl von Eigenschaften, jede in begrenzter Gradhöhe. Kein Scharfsinn ließe verstehen, wie in der dinglichen Armut göttliche Ueberfülle, im Bache das Meer verborgen sein könnte.

So wird bei der Betrachtungsart des Areopagiten und des Kusaners der Gedanke des Pan, des einen Seins eher unmöglich, als daß er erläutert würde. Wir erhalten wohl eine eigentümliche Theorie Gottes, eine neue Wendung der Lehre vom höchsten Sein, aber keine Theorie des einen Seins. Eine Fassung Gottes, in der er nicht zugleich als Einheit gefaßt werden kann, liegt hier vor. Der Theismus sinkt, der Pantheismus steigt in der logischen Wagschale.

Bisher blickten uns, in zwei Gruppen, vier Wege an, das Wesen der Einheit auszugrübeln. Die weltdurchwaltende Einheit ist geltende Wahrheit, sie ist das Naturgesetz, der Kausalzusammenhang — das ist der augustinisch-spinozistische Weg. Die Einheit ist Seele, die alles durchwest und in sich selbst vielgestaltig gegliedert ist, das ist der Weg Fechners (und der Stoa). Das Wesen der Einheit ist Zusammenfallen der Gegensätze, das ist der Weg des Heraklit. Das Wesen der Einheit ist Einerleiheit aller Bestimmungen, das ist der Weg des Nikolaus von Kues. Es ist noch ein ganz anderer, sehr entscheidungsvoller Weg beschritten worden: das Wesen der Einheit ist Leerheit von allen Bestimmungen. Das war der Weg Ekkeharts. Auf den übrigen Wegen war es kaum möglich, die Begriffe des einen und des höchsten Seins nicht zu verwirren — die kirchliche Lehre von Gott und seiner Allgegenwart mußte solcher Verwirrung Vorschub leisten. Erst auf diesem neuen Wege erhellt sich die Erkenntnis, daß hier weltentiefe Unterschiede zu machen seien.

Der deutsche Mystiker Ekkehart lebte lange in der Anschauung, daß sich von der alles durchwesenden Einheit deswegen nichts aussagen lasse, weil sie dem Nichts gleich sei. Hat man dies eingesehen, hat man mit dem früheren Ekkehart[1] erkannt, daß die Einheit, das alles einigende Sein, für sich selbst genommen leer und inhaltslos ist, so muß alle Vereinerleiung mit dem höchsten Sein, mit dem sie sonst so leicht verquickt wird, von selbst aufhören. Das eine Sein kann nicht Gott sein. Ekkehart bezeichnet es daher mit einem anderen Namen. Er nennt es die „stille Wüste" oder die „Gottheit". Gott aber, das höchste Sein, tritt auf die Seite des Geeinten und wird erst nach der Einheit denkbar. In ihm sind transfinite Bestimmtheiten geeint, wie in den endlichen Dingen lauter endliche Be-

[1] Von seiner nachmaligen Ueberzeugung, daß die Einheit so wenig sei, daß sie nicht einmal als schweigendes Nichts gegeben sei, ist erst später zu handeln.

stimmungen geeint sind. Hier wie dort ermöglicht sich das Dasein solcher besonderen Einheiten nur durch die einigende Funktion der überall wesenden Ureinheit. „Die Gottheit ist in allen Dingen, Gott ist über allen Dingen." Der Pantheismus (Pan = Theos) weicht damit einer in theistischer Spitze gipfelnden Panlehre (Standpunkt 3 auf S. 9).

§ 4. Die Philosophie der Entfaltungen.

Auffassungen der zuletzt genannten Art kamen in lebendigeren Fluß, als zu Beginn der neueren Zeit auch die Einheitslehre eine neue Wendung nahm. Das leere, durch nichts bestimmte Sein, durch dessen einigende Funktion alle Bestimmungen geeint, durch das Gott und Dinge in der besonderen Einheit ihrer Bestimmungen erst möglich werden — so hatte das eine Sein in der Fassung, die uns zuletzt beschäftigt hatte, bei Ekkehart, ausgesehen. Nehmen wir jetzt, indem wir es auf die denkbar schärfste Formel bringen, das Kernstück der Philosophie des G. Bruno.

Brunos Einheitslehre ist aus einem Mißverständnisse von Nikolaus' Gotteslehre erwachsen. Für letzteren ist Gott unübertreffbare und ununterbietbare Wirklichkeitshöhe. Er ist so sehr Größtes, daß er in einer Eigenschaft, und sei es der geringsten, alle Eigenschaften und diese in transfinitem Ausmaße ist. Das hatte Nikolaus mit seinem Begriffe des „Possest" gemeint. Im Possest, der Punktmacht, liegt eingeschlossener und damit zugleich aufgeschlossener Weise die Unendlichkeit aller Grade in allen Arten. Dieser kusanische Gott ist eben damit nur seine eigene Möglichkeit und Wirklichkeit. Zwischen ihm und den Dingen klafft ein unbegreiflicher Abgrund.

Brunos Gottheit ist so wenig ihre eigene Möglichkeit und Wirklichkeit, daß sie ganz und gar in der Allmöglichkeit, der Möglichkeit zu allen Dingen, aufgeht. Dem Wortlaute nach teilt Bruno den Gedanken des Nikolaus, daß in der Gottheit nichts möglich ist, was nicht zugleich verwirklicht ist. Aber sachlich, welch himmelweiter Unterschied! Im „Possest" des Kusaners handelt es sich um transfinite Gottesmöglichkeiten. Der absolute Gott ist dadurch Punktmacht, daß in jeder seiner Bestimmtheiten die Möglichkeit und damit schon die Wirklichkeit und zwar die höchste Wirklichkeit aller Bestimmungen, in seinem Kleinstessein das Größtessein, gegeben ist. Das „Possest" bei Bruno bedeutet die universale Weltmöglichkeit, die in dem Einen schlummert, vielmehr niemals geschlummert hat, sondern sich seit Ewigkeit auswirkt. Die Gottheit ist ihm der Schoß aller möglichen Dinge, und damit, daß sie der Schoß ist, ihre Auswickelung und Verwirklichung in ungezählter Menge. Nichts von der göttlichen Allmöglichkeit ist in sich zurückgezogen geblieben und zu einer Sonderexistenz entfaltet, wo sie beschränkt in einer Art des Seins, darin das Größte und Kleinste zu-

sammenfällt, nichts als Gott wäre. Die Unendlichkeit der Gotteskraft besteht vielmehr nach Bruno gerade darin, daß sie sowohl hier das Größte, wie dort das Kleinste ist, hier der Berg, dort das Sandkorn, hier das Meer, dort der Tropfen, hier der Mensch, dort das Infusionstierchen, hier das Fixsternheer, dort der bunte Schimmer des Regenbogens. Ihre Allmacht besteht in der Weite und Breite ihres Ausgegossenseins, in der nichts, aber auch gar nichts ausgelassen ist.

Nach allem: Brunos Alleines, das sich in alle Weiten entfaltet, ist völlig verschieden von dem des Kusaners, welches das Ineinanderumschlagen der höchsten Bestimmtheiten ausdrückt. Ersteres rückt viel mehr in Ekkeharts, als in Nikolaus' Nähe. Die wesende Einheit bleibt ihm im Grunde ebenso unsagbar und bestimmungslos, wie bei Ekkehart. Aber ihre Unbestimmtheit bekommt mathematischen Gehalt. Sie wird dem Sinne nach mit jener unbestimmten Größe einerlei, die in der Algebra das Zeichen x führt. Wie x keine bestimmte Zahl ist, aber zu allen möglichen bestimmten Zahlen werden kann, so die Gottheit Brunos. Selber unbestimmt kann sie zu allem, was ist, werden und ist dazu schon geworden. Selbst ist sie nicht mehr vorhanden, aber das x, das sie war, hat unzählige einzelne Bestimmtheiten angenommen und sich so zu diesem Weltganzen entfaltet, in welchem nichts, was möglich war, unverwirklicht geblieben ist. Wenn man die Reihe der endlichen Dinge mit 1 2 3 . . . versinnbildlicht, so wäre die alleine unentfaltete Gottheit x zu 1 2 3 . . . geworden. Wir müßten eigentlich das x durchstreichen. Dies entspräche durchaus der Hauptmeinung Brunos, daß nichts in der Gottheit, geschweige sie selbst „neidisch" zurückgeblieben ist, sondern daß sie ganz in die Reihe und den Reichtum der Dinge auseinandergetreten ist. Man könnte hier von Verpuffungspantheismus reden. Es gibt, nachdem sich das allmögliche x entfaltet hat, kein x mehr, sondern nur noch Dinge. Die Gottheit hat sich in die Dinge aufgelöst. Die Reihe der Dinge braucht hierbei selbst kein Ende zu haben. Der Abschluß der entfalteten Dinge zu einem höchsten Sein kann erreicht werden, braucht aber nicht erreicht zu werden. Letzteres entspräche obigem Schema, wo die Punkte immer weiterlaufen. Es gäbe weder mehr das eine Sein, noch hätte es je gegeben oder würde es je geben ein höchstes Sein.

Bruno denkt im allgemeinen entschieden atheistisch im Sinne solcher abschlußloser Dingreihe. Weniger sicher ist es, ob bei ihm das eine, x, die Allmöglichkeit, der „mütterliche Schoß", wirklich in die Gesamtheit der Entfaltungen spurlos verschwindet. Nicht immer wehrt er dem Begriffe eines Göttlichen, das „neidisch für sich" besteht, sondern spricht manchmal so, als ob das x über der Fülle der Entfaltungen in eigenem Geheimnis weiterwerbe. Weit entfernt, daß er es nun als einen chaotischen Rest, als unerschöpfte und eben darum ihrerseits noch leer und unbestimmt gebliebene Allmöglichkeit gleich der Ekkehartschen Gottheit schildert, versieht er jetzt das x mit der Färbung jenes höchsten Seins, das,

wenn es existierte, in der Reihe der Entfaltungen das nicht mehr übertreffbare, weil allseitig unendlich bestimmte Endglied bilden müßte.

Man kann in gewisser Weise Brunos Stutzen verstehen. Von einem göttlichen Anfangsgrunde, dem Einen, das in allen west, und das die Ursache aller Dinge zu sein schien, war er ausgegangen. Er sah ein, daß er es der Welt logisch, wenn auch nicht zeitlich, vorausgehend denken müßte. Denn daß es ist, bedeutet ja für dieses „Poss e s t", daß es sofort zu einer Unzahl von Dingen entfaltet ist. Es wäre widersinnig anzunehmen, solche Entfaltung könne jemals einen Anfang gehabt haben, vor dem die göttliche Allmöglichkeit für sich allein dagewesen wäre. Jedenfalls, die göttliche Allmöglichkeit war als erster Grund, daraus sich alle Dinge entfalten, zuerst fest in Brunos Händen. Man konnte von ihm, wie von etwas Seiendem, einer großen Mutter, einem über alle Maßen Verehrungswürdigen sprechen. Auf einmal ist unserem Philosophen das Ersteine unter den Händen zerronnen. Dies x ist ja nach ihm nur in seinen Entfaltungen und nicht außerdem vorhanden. Das heißt aber, daß es überhaupt verschwunden ist. Denn da alles, was entfaltet da ist, durch und durch bestimmte Größe, das Eine aber durch und durch unbestimmte Größe ist, so kann es sich weder mit einem einzelnen der entfalteten Dinge, noch mit ihrer Gesamtheit decken. Es erscheint tatsächlich in die Dinge verpufft. Ist es dann aber überhaupt dagewesen? Vielleicht hat es seit Ewigkeit immer nur Dinge und nie etwas anderes gegeben, und der Alleinheitsdenker wird durch eine Fata Morgana getäuscht. Es wäre, wie wenn jemand alle Geldmünzen, die es gibt, für Entfaltungen einer sie alle durchwesenden Geldeinheit ausgeben wollte. Um solchen Verlegenheiten zu entgehen, um das Beharren seines Einen zu sichern, mag sich Bruno zu seiner Gottesfassung des unbestimmten x geflüchtet haben.

Man könnte auch diese Wendung von Brunos Allmöglichkeitslehre mathemathisch ausdrücken. Die unbestimmte Größe x bliebe, während sie alle Werte bestimmter Zahlen durchläuft, als eigener sonderbarer Wert für sich bestehen. Von dem Geheimnis dieses Werts berückt, der sich mit nichts Bekanntem vergleichen ließ, hätte ihm Bruno Göttlichkeit angedichtet, er hätte in die Gestaltlosigkeit der weltentfaltenden Gott h e i t die überweltliche Gestalt Gott e s hineingesehen. Der vorher genannte Standpunkt war in Brunos System klar und folgerichtig, wie er auch der maßgebende ist. Darnach verschwindet die Gottheit in ihren Entfaltungen, und auch unter den Entfaltungen findet sich keine, welche die höchste wäre: atheistischer Verpuffungspantheismus. Es gibt unzählige Dinge und Seelen, ohne daß es unter dem Namen „Gott" ein höchstes Ding oder eine höchste Seele gäbe. x hat sich in eine unendliche Reihe ohne Abschluß aufgelöst. Nach der jetzigen Wendung wuchtet die Gottheit in eigener unendlicher Seinsbeschaffenheit (ein Vorfrühling von Spinozas

Pantheismus), während sie sich gleichzeitig in alle möglichen endlichen Qualitäten und Grade auseinanderlegt. Das unbestimmte x ist neben seinen Entfaltungen als eine Größe für sich mit Gotteseigenschaften stehen geblieben, und wir werden gezwungen den Uebergang der transfiniten Ueberzahl ω in jedwede endliche „Zahlengröße" 1 2 3 4 . . . wer weiß wie, auszudenken.

Es ist noch eine dritte Wendung der Allmöglichkeitslehre denkbar. Sie ist nicht widerspruchsvoll, wie die zweite, die das höchste Sein (Theos) in das eine entfaltende Sein (Pan) verlegt, noch verzichtet sie, wie die erste überhaupt auf ein höchstes Sein, sondern sie sucht das Seinsmaximum (Theos) innerhalb des entfalteten Seins: theistischer Verpuffungspantheismus. Es könnte ja sein, daß sich die Gottheit x sowohl in alle möglichen endlichen Glieder 1 2 3 4 . . . wie in das transfinite Ueberglied ω entfaltet hätte. Diese dritte Wendung ist sogar in doppelter Richtung geschichtlich entwickelt worden. Zunächst bei Bruno selbst, und dann bei Leibniz.

Die Lehre des italienischen Philosophen läßt sich nämlich noch anders als oben lesen: Nichts gäbe es mehr von der Allmöglichkeit. Ohne Rest und ohne Grenze hätte sie sich zu Entfaltetem von abschlußloser Menge gestaltet, und doch käme es zu Einheitswirklichkeit. Wir hätten es so mit einer Ergänzung des Grundgedankens der ersten Lesart zu tun. Die unbestimmte Einheitsmöglichkeit zu allem wäre und bliebe verschwunden, nichts von ihr wäre unentfaltet zurückgeblieben; das unbestimmte x bliebe nicht neben seinen Entfaltungen als eine Größe mit Gotteseigenschaften bestehen. (Dies mit der ersten gegen die zweite Lesart.) Aber durch das Mittel der Entfaltungen wäre, im gleichen Schritte mit ihnen, als das einigende Band zwischen allen den unzähligen auseinandersplitternden Einzelwesen, eine Größe mit Gotteseigenschaften uranfänglich geworden. Sie träte uns als das „Universum", Weltall, entgegen, und dieses wäre das höchste Sein, wäre Gott. Gott wäre ω geworden, indem er Universum geworden wäre, und so erst hätte sich die Entfaltung des x in alle Wege vollendet. Indem es sich zum Weltall (natura naturata) verwirklicht hätte, wäre es alles in allem, in seinen Einzelheiten aller Reichtum von Körpern und Seelen, und in seiner Gesamtheit Gott geworden.

Anders Leibniz. Bruno hatte sich, das war eben wiederholt worden, die Entfaltungen des x nicht nur restlos, sondern auch abschlußlos gedacht. Es gebe unzählige Körper und Seelen, ohne daß es unter ihnen eine höchste gäbe. Auch nach Leibniz hat sich das unbestimmte x restlos in eine Reihe von „Monaden" (seelenartigen Punktwesen) entfaltet, deren jede die vorangehenden an Seinshöhe, das heißt Vorstellungsklarheit, übertreffe. Aber es gebe unter den Monaden eine von äußerster Seinshöhe und Vorstellungsklarheit, die den Abschluß der ganzen Reihe bilde, Gott.

So hätte auch Leibniz das Rätsel, das wir in Brunos Philosophie entsprungen sahen, hinweggeräumt. Das Rätsel war: Göttlichkeit, die es gab, seine Allmöglichkeit, die vorausgesetzt werden mußte, ist über ihren zeitlichen vorweltlichen Aufschließungen verschwunden. Leibniz' Lösung lautet: Nein. Göttlichkeit ist nicht verschwunden. Mit derselben Notwendigkeit, mit der x zu allem geworden ist, ist es auch zum Seinsmaximum, Gott, geworden. Die Gottartigkeit des x hat sich nicht verflüchtigt. Sie ist darin erhalten geblieben, daß es sich, wie zu anderen Monaden, so auch zur höchsten, Gott entfaltet hat.

Freilich, etwas anderes *bleibt* bei Leibniz aus der Welt verschwunden, die Einheit. x, der metaphysische Mutterschoß, war, ehe er sich entfaltete, Einheit durch und durch, freilich nur unbestimmte Einheitsmöglichkeit zu allem. Mit den Entfaltungen des x in die Reihe der Existenzen ist die Einheit zerrissen. Jetzt steht Ding neben Ding, und auch Gott, die höchste Monade, steht neben den anderen, indem sie über ihnen steht. Es gibt zwar, indem es Gott gibt, höchste Wirklichkeit als ein Einzelwesen für sich. Aber es gibt keine Einheitswirklichkeit. Erblickt Bruno sie im einheitlichen Zusammenschluß der Monaden, so kennt Leibniz solchen nicht und würde ihm keinesfalls göttliche Eigenschaften zuschreiben. Zersplittertes Sein könnte für ihn niemals höchstes Sein sein, auch nicht in irgendwelcher Zusammenfassung. Wenn etwas Höchstes existiert, so muß es, wie die Gottesmonade Leibniz, für sich, neben den übrigen Existenzen, das höchste Sein bilden. Die Frage der Einheitswirklichkeit ist eine harte Nuß. Man kann deutlich erkennen, wie eifrig sich Bruno und Leibniz daran gemüht haben. Leibniz war, wie wir soeben gehört haben, darauf bedacht, höchste Wirklichkeit und Einheitswirklichkeit getrennt zu halten. Sofern sich x, die Möglichkeit zu *allem*, als Fähigkeit auch zum Seinsmaximum gibt, hat es sich zu einer besonderen Monade, der obersten, verwirklicht. Sofern x *einheitliche*, wenn auch unbestimmte Möglichkeit zu allem ist, so hat es *seine* Verwirklichung nicht gefunden. Jedoch läßt sich von dem Streben danach, wie seinerzeit auszuführen ist, in sehr eigentümlicher Weise eine Spur *in jeder Monade* erblicken.

Auch Bruno ringt mit demselben Fragebündel und findet *seine* Lösung in jenem Universumsgedanken, der uns in der dritten Lesart seiner Philosophie begegnet ist. Gott ist nicht, wie bei Leibniz, *in* die Monadenreihe, wenn auch als höchstes Glied, verlegt, sondern er erscheint als der einheitliche Zusammenschluß aller Monaden; und nicht treten wie bei Leibniz die höchste Wirklichkeit (die Leibniz neben die übrigen Monaden setzt) und die Einheitswirklichkeit (die er in jede Monade verlegt), auseinander, sondern nach Bruno *ist* die Einheitswirklichkeit die höchste Wirklichkeit.

Das sind auf der gleichen Grundlage der Entfaltungs- und Verpuffungslehre zwei grundverschiedene Anschauungsweisen. Jede scheint recht zu haben, jede unterstreicht in x die Allmöglichkeit. Wenn sich x, die unbe-

stimmte Gottheit, zu allen Weisen des Daseins bestimmen kann und kein Entfaltungsrest in ihr zurückbleibt, so muß sie sich auch zu irgendeinem höchsten Dasein entfaltet haben, mag man dieses als überhöhenden Abschluß oder einheitlichen Zusammenschluß der Dingwelt verstehen. Sonst wäre x nicht die A l l möglichkeit. Was die unbestimmte mathematische Größe x logisch leistet, alle Werte, nicht nur endliche, sondern auch den transfiniten Wert ω anzunehmen, dasselbe leistet im Felde der Wirklichkeit die sich entfaltende Gottheit, das metaphysische x. Freilich gerade die strengste mathematische Analogie könnte sich auch gegen Bruno und Leibniz kehren. Wohl ist ω im Verhältnis zu den bekannten Zahlen transfinit, es ist aber keineswegs die höchste Zahl. Der Forderung höchste Zahl zu werden, kann die unbestimmte Größe x der Mathematik nie genügen.

Ehe wir prüfen, ob es mit Brunos Einheitsgott und mit Leibniz' Grenzgott richtig steht, oder ob es nicht vielmehr im Entfaltungsraume der Gottheit ebensowenig ein metaphysisches Größtes gibt, wie im Entfaltungsraume des x ein mathematisches, gilt es den Gebrauch unserer mathematischen Gleichnissprache genau zu übersehen. x ist und bleibt ein treffliches Sinnbild der unbestimmten Gottheit, der Allmöglichkeit. Die unendliche Zahlenreihe 1 2 3 . . . verdeutlicht alle endlichen Dinge in ihrer zahllosen Vielheit, also die gegebene Welt der existierenden Körper und Seelen. Omega (ω) galt uns bisher als das ebenso eindeutige Gleichnis des höchsten Seins, der alles übersteigenden Göttlichkeit. Allein streng genommen ist auch noch das mathematische ω überbietbar, wie es das metaphysische Größte nicht sein darf. Um solche Ueberbietbarkeit des mathematischen ω, die nur beim Vergleich mit den nachfolgenden transfiniten Zahlen in Betracht käme, wollen wir uns hier nicht kümmern. Genug, daß ω im Vergleich mit den vorangehenden endlichen Zahlen alle Eigenschaften zeigt, die es als ein taugliches Sinnbild des metaphysischen höchsten Seins, der göttlichen Uebergröße, erscheinen lassen.

Spiegeln die mathematischen Zeichen x, ω und die Zahlenreihe 1 2 3... jedes f ü r s i c h die unbestimmte Gottheit, das göttlich Größte und die Reihe der endlichen Dinge, so ist Vorsicht geboten, wenn man das V e r h ä l t n i s dieser metaphysischen Begriffe mittels der entsprechenden mathematischen B e z i e h u n g e n verdeutlichen will. Anders geht das metaphysische, anders das mathematische x in die bestimmten Größen über.

Es verschlägt nichts, die unbestimmte mathematische Größe x, ebenso wie sie alle endlichen Zahlenwerte durchlaufen kann, auch zu ω und allen transfiniten Zahlen nach ω (metaphysisch gibt es nur ein ω) werden zu lassen. Man kann für sie jeden beliebigen Wert einsetzen. Darin, daß x endliche Zahlenwerte annimmt, liegt keine Verarmung, kein Abfall, kein Zurückbleiben, dagegen, daß es ebensogut irgendeinen transfiniten Zahlenwert bedeuten kann. Das mathematische x b e d e u t e t eben nur

alle möglichen Werte, ohne sich zu ihnen zu entfalten. Beim metaphysischen x dagegen lassen sich das Bestreben, alles zu werden und das Bestreben, das Höchste zu werden, nicht ohne Widerstreit miteinander denken. Kann sich x zu Gott verwirklichen, so wird es widersinnig, daß es sich in dem gleichen Atem noch außerdem zu allerlei Kitsch verwirklichte, daß neben Gott anderes existierte, was unter seine Höhe herabfiele. Die übrigen Entfaltungen des x würden sich als sinnlose Verkrüppelungen und Verarmungen darstellen. Das Dasein des untergeordneten Mannigfaltigen neben der höchsten Existenz wäre ungereimt, es müßte denn der Weg zur höchsten Existenz durch die Verwirklichung der Dinge und Seelen hindurchgehen. Aber wie wäre solcher Weg zu denken? Keine noch so große tätige oder schlummernde Kraft des Endlichen kann es zu Ueberunendlichem steigern.

Es ist hier genau so, wie mit ω und den endlichen noch so großen Zahlen. Weder gibt es in der Reihe der ganzen Zahlen die höchste ω, noch läßt sich ω durch noch so viele Additionen, Multiplikationen, Potenzierungen selbst aller bis zu beliebiger Grenze fortgesetzten endlichen Zahlen erreichen. Wir können zu ω nur durch einen Sprung kommen. Und wie ω außerhalb der noch so sehr ins Unendliche fortgesetzten Zahlenreihe liegt, so ist es auch von anderer Natur, als die Kardinalzahlen des Tagesgebrauches. Gehorcht es doch dem wohlbekannten Vertauschungsgesetze ($a + b = b + a$) nicht mehr. Aehnlich steht es mit dem metaphysisch Größten und der unendlichen Dingreihe. So reich die letztere in ihrer bunten Fülle von unzähligen Körpern und Seelen ist, so kann dennoch keine Steigerung der Eigenschaften der einzelnen Dinge, auch kein Zusammennehmen von noch so vielen Dingen in eine Einheit (Staaten, Menschheitsverband, Sonnensysteme, das Weltall) ω erreichen. Das x, das sich in der Entstehung der einzelnen Zahlen (Dinge) gleichsam festgefahren hat, kann in dieser Zahlenreihe nicht mehr zur Göttlichkeit kommen.

Umgekehrt: faßt man die Reihe der Dinge als x-Entfaltungen auf, so läßt sich die Verwirklichung von Göttlichkeit, falls überhaupt etwas darunter zu verstehen ist, nicht mehr als x-Entfaltung auffassen. Hat sich x in seinen Entfaltungen als Reihe der Dinge und Seelen gegeben, so ist das metaphysische ω in diesen Entfaltungen ungegeben geblieben. Es könnte zu ihm nur kommen, wenn die Allmöglichkeit (x) noch eine andere Weise der Verwirklichung hätte, als sich zu entfalten. Wiederum verdeutlicht das die Mathematik. Wir sagten vorhin, daß es beliebig sei, ob man für die unbestimmte Größe x endliche oder überunendliche Zahlenwerte einsetze. Sie kann eines so gut wie das andere bedeuten. Aber sie kann nicht beides nach derselben Regel bedeuten. Aehnlich könnte es sich auf metaphysischem Gebiete verhalten. Nicht daß es der Allmöglichkeit versagt wäre, sich zur Göttlichkeit, einem Seinsmaximum zu ver-

wirklichen, wäre sie doch sonst nicht Allmöglichkeit. Aber es könnte sein, daß solche Verwirklichung gar sehr verschieden wäre von derjenigen, mit der sich x zur Reihe der Dinge entfaltet. Was die Gottheit entfaltet, sind Einzelwesen über Einzelwesen, Existenzen über Existenzen, und alles das gehorcht Gesetzen des Existierens. Das Gottwerden der Gottheit aber könnte außerhalb dieser ihrer Entfaltungszone liegen, und so brauchten wir uns nicht zu wundern, wenn sich im ganzen Reiche des Gegebenen nirgends wahre Göttlichkeit fände, noch solche erreichbar wäre, weder auf die Weise des Bruno, noch auf die Weise des Leibniz.

In der Tat sind der Summengott Brunos, wenn anders er solchen im Sinne hatte, und der Grenzgott Leibniz' einander ebenbürtig in der Ungöttlichkeit. Sie sind mathematisch ausgedrückt keine ω, sondern ∞. Mag sich das x noch so restlos und unerschöpflich in der Reihe der Dinge ausgebreitet haben, mag unermeßlicher Reichtum des Alls an Arten, Eigenschaften und Graden den Eindruck seiner Göttlichkeit vortäuschen, so ist doch in dieser ganzen Körper- und Seelenwelt nirgends wahre Gottesbeschaffenheit ausgedrückt, wenn wir diese als Seinsgrößtes, als die unüberbietbare Einheit und Höhe von Eigenschaften, bestimmen. Weder erreicht ein einzelnes Ding das Seinsgrößte, da ja derselbe Gradzuwachs, mit dem es sich über seinen Vorgänger in der Monadenreihe erhebt, auch schon über es hinaus den Nachfolger in der Reihe anmeldet — dies gegen Leibniz. Noch wird das Seinsgrößte durch irgendwelche Summe von Dingen, ob man noch so viele, ob man alle zusammennehme, erreicht — dies gegen Bruno. Man zähle alle Zahlen 1 2 3 4 . . . bis zu der höchsten Zahl, die man sich denken kann, zusammen, mehr noch, man nehme ihre Potenzen bis zum denkbar äußersten Exponenten und nehme von allen ihren Potenzen das Produkt, so gelangt man wohl zu einer Zahl, die die bisher als „höchste" angenommene weit übertrifft, aber sie fällt nimmermehr aus der Ordnung der endlichen Zahlen heraus. Sie stellt sich von selbst in die Reihe hinein und läßt unendlich viele noch höhere Zahlen als sie erblicken. So ist es mit dem Weltall. Alles in ihm vergleichbar. Sogar es selbst in seiner unerschöpflichen Unendlichkeit, einer Mengenunendlichkeit nur, bleibt noch mit jedem Gliede in der Menge vergleichbar. Durch keine Potenzierung oder Summierung der Dingeigenschaften kann Natur ihre Dingnatur verleugnen und zu Gottnatur werden („Gottnatur" ist ein Widerspruch in sich), auch wenn man sie in noch so unendlichen Ausmaßen denkt.

Brunos Gott gleicht dem Zusammenzählen der unendlichen Reihe der Kardinalzahlen, Leibniz' Gott gleicht dem letzten Gliede in ihr. Eines ist so unmöglich wie das andere, und beides ist gleich erfolglose Anstrengung, das Transfinite zu gewinnen. Nur durch einen Sprung könnte man vom Endlichen zum Ueberunendlichen gelangen, in der Mathematik sowohl wie in der Metaphysik. Die transfinite Zahl stellt sich, wie jeder Mathe-

matiker weiß, als solchen Sprung, als eine gedankliche Neusetzung, dar. Sie entsteht, indem man aus scheinbarem Unbegriffe Begriff macht, indem man nämlich den Inbegriff aller ins Endlose fortgesetzter Kardinalzahlen zu denken versucht. Aehnlich läßt sich auch das metaphysische Seinsgrößte durch keine Steigerung oder Summierung innerhalb des Daseienden erreichen, es läßt sich nur als eine neue Größe über alles Körper- und Seelendasein hinaus gedanklich setzen, oder — es setzt sich selbst als solche. Göttlichkeit ist entweder nichts, und es gibt nur Dinge über Dinge, Entfaltungen über Entfaltungen, oder der Weg zu ihr geht mit Neusetzungswundern über das Reich der Entfaltungen hinaus.

Die Natur macht keine Sprünge. Schon allein dies wahre Wort, das von Leibniz selbst stammt [1], widerlegt, sofern uns Natur den Entfaltungsraum der Gottheit, die Abwandlung des x in die Reihe der endlichen Zahlen, bedeutet, sowohl Leibniz eigenen, wie Brunos Gottesgedanken.

Aber wäre nicht gerade mit dem, was Brunos „Universum" meint, jenes Neusetzungswunder vollzogen? Wäre nicht damit, im Gegensatze zu seiner irreführenden Bezeichnung „Gottnatur", über die Natur hinausgegangen? Hier läge ja, falls wirklich die unzählige Vielheit der Dinge zur Einheit zusammengeschlossen wäre, ein Seinsgrößtes vor, das der transfiniten Zahl ω gliche. Hier wäre Endloses geeint gedacht, so daß sich das „Universum" als eine unvergleichlich überlegene

[1] Leibniz meint es in dem Sinne, daß die Natur Ordnung halte. Indem sie auf Ordnung ausgehe, dulde sie keine Lücken. Vielleicht jedoch kennt die stürmische Bildungskraft der Gottheit überhaupt keine Regel. Sie ergöße unerschöpflich nur immer wieder auf das Neue die Monadenscharen, gleich dem Atomschnee des Demokrit. x entfaltete sich dann nicht zu niederen und höheren Einzelwesen, kein Glied in der Menge wäre innerlich vorzüglicher als das andere, sondern die Gottheit gäbe sich ohne Stufen und Unterschiede in allem, was ihr möglich ist, einfach aus. Sie entfaltete sich schlicht zu anderen und anderen Einzelwesen, deren jedes das Siegel der Unvergleichlichkeit, Einzigartigkeit und Ebenbürtigkeit darin hätte, daß es von den übrigen eben verschieden wäre. Als ein Chaos verschiedener Punktwesen erfüllten sie dann den ganzen Entfaltungsraum der Gottheit, und nur der äußere Beschauer trüge nach irgend einem Maßstabe, etwa der Klarheit des Vorstellens, Ordnung und Stufenfolge hinein, so wie im geometrischen Raume erst der Mathematiker die Linien zieht, deren Punkte er, je nach der Entfernung vom Ausgang, verschieden wertet. Beschreibt man die Entfaltungsmacht der Gottheit in solcher Weise, so wird es sinnlos, in ihr auch nur von einem Steigerungs- und Abschlußstreben zu sprechen. Es gäbe bei ihr nur ein Entfaltungsstreben. Ob mit oder ohne Ordnung, die Gottheit, hätte sich, aufstrebend in der Unerschöpflichkeit ihrer Möglichkeiten, zu Milliarden endlicher Einzelwesen entfaltet, und zu einem Transfinitum, einem Seinsgrößten von unendlicher unüberbietbarer Höhe könnte es nur durch einen Sprung über das Entfaltungsstreben der Allmöglichkeit hinaus kommen. Innerhalb des Entfaltungsraums kann es nur bei endlichen Existenzen bleiben, und das Ueberströmen des x in der Unerschöpflichkeit seiner Möglichkeiten muß sich darin zeigen, daß die Monadenreihe, in der es sich entfaltet, unendlich ist.

kosmologische Größe darstellte, gegen die die einzelnen Monaden, körperliche und seelische Einzelwesen, ebenso abfielen, wie jede endliche Zahl gegen die transfinite Ueberzahl.

Die Antwort ist leicht. Bruno geht mit seinem Begriffe des „Universums" tatsächlich in keiner Weise auch nur über das geringste Stück Natur hinaus! Denn noch das Einzelste und metaphysisch Kleinste ist nur dadurch ein Gegebenes, daß es geeintes Gegebenes ist, und zwar ist schon jedes endliche Ding ein Einheitszusammenhang unzähliger Eigenschaften, ob es sich um Atome, Zellen, Gewebe, Organismen handelt. So müßte schon jedes von ihnen ω sein. Keinesfalls wäre mit der Zusammenfassung von ihnen allen zusammen etwas Neues gegeben, das sie dem Wesen nach überragte. Aber wir merken hier: es kann sich bei dem metaphysisch Höchsten gar nie um quantitative Unübertreffbarkeit handeln. Der Vergleich mit dem mathematischen ω lenkt den Blick zu sehr auf die bloße Größenunendlichkeit. Metaphysisch ist es vielmehr ganz gleichgültig, wie viele Bestimmungen in einem Etwas zusammenhängen. Der Wesensunterschied von Dingen ist nicht dadurch bestimmt, daß etwa mehr Einzelnes hier als dort geeinigt wäre (sonst müßte das Meer eine höhere Einheit als eine Zelle sein). Er liegt in der inneren Art der Einigung, darin, daß verschieden reiche Eigenschaften hier und dort hervortreten.

Dementsprechend kann das metaphysisch Göttliche nur bedeuten, daß es unübertreffbaren und unvergleichlichen inneren Reichtum in überdinglicher Weise enthielte. Der Beweis, daß das „Universum" diesen Reichtum besäße, läßt sich nicht erbringen. Gehörten ihm alle Eigenschaften der unzähligen Dinge noch so gehäuft zu, so zeigte es nur ein zahlenmäßiges Mehr von Eigenschaften, wäre aber über die dingliche Art der Ganzheit nicht hinausgekommen. Solche überdingliche Art der Ganzheit suchte nachmals Spinoza dem Universum zu geben, indem er den Dingen die eigene Wirkungsfähigkeit entzog und den Kausalzusammenhang in Bausch und Bogen als ihr inneres Ganzes ansprach. Allein diesem inneren Ganzen fehlt, wie dem Meere gegenüber der pflanzlichen und tierischen Zelle, das Leben. Es wäre der Art nach nicht mehr, sondern weniger als unzähliges Einzelnes, das es zusammenschließen soll. So unendlich der Kausalzusammenhang sein mag, seine Unermeßlichkeit ist doch nur Unermeßlichkeit in einer bestimmten Art der Beschränktheit. Diese Beschränktheit wird durch die Unermeßlichkeit nicht aufgehoben.

Ebensowenig erreichte der Lebenszusammenhang, wenn es ihn gäbe, die transfinite Gottesbeschaffenheit. Er wäre zuletzt die verborgene Einheit nur der Zeugezellen, nicht der entwickelten Organismen, und so fehlte ihm alle Höhe der Organismen. Zudem wäre er nicht einmal in sich fertig abgeschlossen. Möchte alles künftige Leben in der gegenwärtigen Einheit des Lebens schon keimhaft enthalten sein, so wäre es darin nur als Anlage vorhanden. Billionen künftiger Lebenskeime schlummerten. Aber Alles-

n-einem-Sein, Alles-in-höchster-Höhe-Sein und Alles-entfaltet-Sein: das erst ist der Vollbegriff kusanisch-kosmologischer Göttlichkeit. Er duldet keine unentwickelte Zukunft in sich. Darum kann selbst das sogenannte „Universum“, falls es wirkliche und nicht bloß in Worten gesagte Einheit wäre, Einheit auch zwischen dem gegenwärtigen und jedem vergangenen und zukünftigen Weltaugenblicke, nicht Gott sein. Statt Entfaltungsgrößtes zu sein, wird es in alle Ewigkeit selbst unentfaltet bleiben, weil es immer Unentfaltetes in sich schließen, immer Zeit in sich haben wird.

§ 5. Entfaltetes und Ungegebenes. Vom Keime, Rest und Nicht in den Dingen.

Früher sahen wir, die Gottheit (die Allmöglichkeit x) lasse sich nicht mehr im Reiche der Entfaltungen finden, sie sei in die Menge der Körper und Seelen verpufft. Jetzt stellt sich heraus, daß es im Reiche der Entfaltungen auch kein göttlich Größtes gebe. Soweit Brunos „Natur“, das Körper- und Seelesein reicht, ist Gott nicht und ist er auch nicht möglich. Die ganze Entfaltungsmöglichkeit der Natur reicht nicht aus, ihn zu erreichen. Gerade, weil sich die letztere restlos zu diesem Weltall, zur unendlichen Reihe von Körpern und Seelen, entfaltet hat und sich in dieser Art des Entfaltens noch immer mit Steigerungen über Steigerungen erschöpft — alle Entwicklung innerhalb der Natur kann man als solche Steigerung, Addition, Multiplikation, Potenzierung auffassen — kann sie nicht zum Seinsgrößten (Absoluten) kommen. Vielmehr bleibt sie mit jeder höchsten Bildung, die sie hervorbringt, noch ebensoweit davon entfernt, wie mit der geringsten. Ihr Höchstes bleibt immer ein vergleichsweise Höchstes und ist dem metaphysischen ω nicht näher, als z. B. dem mathematischen ω jene vorhin beschriebene Zahl, die als die scheinbar höchste entsteht, wenn man sich eine versuchsweise höchste Zahl denkt und von allen Zahlen bis zu ihr die Produkte und Potenzen nimmt. Hiernach bleiben auch Brunos Summengott und Leibniz' Grenzgott innerhalb des Reiches der Entfaltungen. Der letztere gilt sogar ausdrücklich selbst als Monade. Er ist in der Reihe der Monaden die größte und damit ein naturhaftes Unendlichkeitsgebilde von der Form ∞, keine transfinite Ueberzahl von der Form ω.

Wir hatten den Entfaltungsschoß der Gottheit als „Natur“ (x = natura naturans) bezeichnet. Das Entfaltete der Natur nennen wir einzelhaft. Alles, was mit körperlichen oder seelischen Eigenschaften existiert, ist entfaltetes x (natura naturata). Wäre Gott solches Entfaltete, so existierte er, sie umfassend oder begrenzend, unter Körpern oder Seelen und wäre damit kein Seinsgrößtes mehr, weil dieses weder anderes begrenzt, noch durch anderes, etwa die Summe der Dinge, begrenzbar ist.

Man kann den Gedankengang auch umkehren. Unzählig Einzelnes

existiert. Es zeigt uns, was es heißt: „x habe sich zu allem entfaltet, was möglich war". Folglich, da Gott nicht unter dem Entfalteten ist, so kann x durch bloße Entfaltung nicht zu Gott kommen. Göttlichkeit steht über der Möglichkeit von Entfaltungen. Sie ist so sehr ungegeben, daß sie nicht einmal ein Entfalt bares ist.

Wir stoßen hier auf den Begriff des „Ungegebenen". Er bedeutet mehr als das „Unentfaltete" und „Unentwickelte". Letztere beide Begriffe gilt es vorerst herauszustellen. Zwar sieht es zunächst so aus, als ob bei Bruno von keinem „Unentfalteten" die Rede sein könne. Sieht er doch darin, daß die Gottheit zu diesem Universum endlicher Dinge und Seelen, zu einer unübersehbaren Zahl von Existenzen ausgebreitet ist, nichts als jauchzende Vollendung. Kein Rest ist zurückgeblieben, keine Grenze zeigt sich. Der Gedanke, daß ein Streben schon durch die Natur als solche gehen könnte (um von der Ungegebenheitstiefe hinter aller Natur zu schweigen), scheint dem Italiener fremd.

Dennoch folgt aus seiner eigenen Lehre, daß x in keinem Dinge [1] auch nur zur Vollentfaltung gekommen ist. Gerade darin, daß die Eigenschaften eines jeden Dinges durch die gleichnamigen Eigenschaften unzähliger anderer Dinge in der Gradhöhe übertroffen werden, zeigt sich, daß der Werdestrom innerhalb jedes einzelnen Dinges gehemmt geblieben ist, erst recht darin, daß jedem Dinge allerlei Eigenschaften abgehen, die sich in anderen Dingen äußern. Denkt man sich diese Hemmungen beseitigt, so würden sich sofort alle Eigenschaften eines Dings ins Unendliche steigern und in jedem Dinge würden die Eigenschaften aller anderen hervortreten. Jetzt erst würde in jedem die Gottheit ihre volle Entfaltungskraft offenbaren. Der Umstand, daß in der Existenzweise eines jeden etwas fehlt, das anderswo verwirklicht ist, bedingt die Verschiedenheit der Dinge (omnis determinatio est negatio). Er wirkt wie ein Stachel, der sie fortwährend nach Ergänzung streben läßt.

Manche merkwürdige Aeußerung Brunos zielt nach dieser Richtung. Die Seele eines Pferdes, sagt er einmal, sei früher vielleicht Zeus gewesen, später möge sie zur Seele eines Menschen werden. Sie durchlaufe einen Körper nach dem anderen, nicht zufolge göttlicher Vergeltungsmaßnahmen, sondern durch die Entfaltungsmacht des x. Weil sich diese in jeder einzelnen Gestalt nur beschränkt auswirke, werde sie in jedem Stück Materie von einer Bildung zur anderen getrieben. Hier tritt bei Bruno ganz deutlich der Begriff des Unentfalteten hervor. Ein unausgesetztes Streben nach Ergänzung geht durch die Natur, weil in jedem Dinge ein Rest ist. Das heißt, über der Ausprägung seiner besonderen Weise stockt hier zunächst das Allheitsvermögen der Einheit. Hat sie sich aber

---

[1] „Ding" steht hier im Sinne von Eigenschaftsträger, gleichviel, ob körperlicher oder seelischer Eigenschaften.

zu dem betreffenden Stück Materie in der einen Richtung ausgewirkt, so wird die Bahn frei, es in unzähligen aufeinander folgenden Existenzen nach neuen und immer neuen Richtungen zu gestalten. Wie also bei Hegel jedes Ding in sein Gegenteil umschlägt, so *muß* bei Bruno jedes Ding in jedes andere umschlagen.

Man braucht indessen nicht an so phantastische Umwandlungen zu glauben. Genug, daß der unentfaltete Rest des x ist in jedem Dinge, nämlich die anderen darin unverwirklichten Dingmöglichkeiten irgendwie für das Leben des Dinges und sein Verhältnis zu den übrigen bedeutsam werden mag. Hier spinnen sich Fäden, die von späteren Denkern weiter gewebt sind. Nichts ist gesondert und entfremdet, in demselben Einheitsatem atmet, bewegt und ergänzt sich alles.

Aber es kann sich in den Einzelwesen nicht nur um die Macht des *Unentfalteten* handeln, die sich nach Bruno nur in ungezählten Existenzarten jedes Stücks Materie erschöpfen kann und letzteres von dem Dasein als diese Monade in das Dasein jeder anderen Monade treibt. Denn offenbar liegt der Fall anders, wenn die Monade, ohne ihre Existenzart zu verändern, bei sich selbst von einem Seinsstand zu einem anderen übergeht, wenn sich also nicht die Dingmaterie selbst ändert (der Mensch z. B. zu Zeus wird), sondern nur Veränderungen *an* ihr vollziehen, z. B. wenn ein Kind zum Knaben, Jüngling, Mann reift, um zuletzt als Greis zu erlöschen. Hier begegnet uns der Begriff des *Unentwickelten*. x hat sich an dem Dinge verwirklicht, aber nur keimhaft. Das betreffende Ding ist vorerst nur als Anlage gegeben, es ist noch nicht alles geworden, was *es* sein kann, und was es sein muß, um erst ganz es zu sein.

Die Entfaltungsmacht der Einheit wirkt hier mit *Entwicklungsstrebungen*, die das Gegebene im Rahmen seiner Existenzart zum vollen Ausmaße dieser Existenzart drängen. Vorhin handelte es sich um *Ergänzungsstrebungen*, in denen das Ding gleichsam von all dem fremden Sein träumt, das über der Entfaltung des x zu *diesem* gegebenen Dinge notwendig bei ihm unentfaltet bleiben mußte. Vorhin Entfaltungen des x, die bei der Einseitigkeit der jeweiligen Einzelexistenz nicht zu*stande* gekommen sind, jetzt seine Entfaltung *in* letzterer Existenz, die nicht zu *Ende* gekommen ist. Vorhin die zugeschlossene Fülle von Millionen anderer Möglichkeiten, die gehemmt verharren, jetzt die aufgeschlossene, aber nicht abgeschlossene Auswirkung in einer Möglichkeit. Dort ein Rest, der an dieser Stelle, wenn auch nicht an anderen, im Nichtsein verblieben und wie *unter*drückt ist, hier ein Keim, in dem Lebendigkeit *aus*gedrückt ist und begonnen hat.

Indem Keimstrebungen (Entwicklungsdrängen *in* der gegebenen Ausprägung) und Reststrebungen (die Bruno fälschlich als Verwandlungsdrängen *zu* anderen Ausprägungen beschrieben hat) zusammengreifen, kommt es zum Weltprozesse. Der Weltprozeß mit allen seinen Ausgleichs-

Entwicklungs-, Anpassungs- und Fortpflanzungsvorgängen beruht also darauf, daß es in jedem Dinge gehemmte Gottheitsmöglichkeit gibt, die in ihm nicht entfaltet sein kann (wenn sie auch anderswo entfaltet ist) und in Form getretene, die noch nicht voll entfaltet ist. Dies alles zusammen bildet das „Gegebene" und liegt im Bereiche des Strebens der Monaden (körperlicher und seelischer Einzelwesen).

Aber es könnte sein, daß in einer Tiefe, die noch hinter dem Grunde von Körpern und Seelen zurückliegt, etwas harrte, das heimlicher strebt, als all ihr Streben. Hat sich die Möglichkeit des x, ω zu werden, auf dem Wege der Entfaltung nicht erfüllen können und bleibt sie in der Ebene der Entfaltungen unerfüllbar, so mag ein Gottheitsstreben über diese hinaus anheben. Nicht daß die Gottheit jemals Existenz für sich angenommen und so zur eigenen Göttlichkeit schon geformt hätte. Sie hat sich nicht neidisch einen Entfaltungsrest gegönnt, sondern hat sich allseitig ausgewirkt, soweit ihre Entfaltungsbreite nur immer reichte. Keinerlei Sondersein für sie selbst! Sie ist völlig in die Vielheit der Dinge aufgegangen, sie hat sich in Millionen Seinsgattungen und Seinsgraden zersplittert und existiert nur in diesen Entfaltungen. Aber da sie in keiner derselben ihr Seinsgrößtes gefunden hat, und mit noch so vielen Entwicklungen und Zusammenschlüssen derselben nicht finden kann, so geht nun ihr unerfüllter Hunger nach der ungegebenen Göttlichkeit durch alles Gegebene hindurch. Alle Dinge haben ihr „Nicht" und eben dies „Nicht" in jedem Dinge ist das darin verschlossene Göttlichkeitsstreben der Gottheit.

Hiermit gäbe es in den Dingen nicht nur Unentwickeltes, den Keim ihrer künftigen Vollgestalt, ferner nicht nur einen stets anderen und anderen Rest, nämlich das, was verglichen mit den übrigen Gottheitsentfaltungen in ihnen gehemmt geblieben ist, sondern es gibt auch in allen Dingen und für alle gleichmäßig ein „Nicht". Das Nicht jedes Dinges wäre gerade die ungegebene Göttlichkeit, die sich weder in Entwicklungs- noch in Ergänzungsstrebungen erfüllen kann. So mag es denkbar werden, daß neben dem Weltprozeß noch ein Gottesprozeß in die Zeit einträte. Der Weltprozeß käme dann teils daher, daß die Dinge aus ihrem Keim zur Vollendung streben, teils daher, daß jedes Ding nur dadurch zu diesem Dinge geworden ist, daß ein Rest von Gottheitsmöglichkeit bei ihm unverwirklicht blieb, der sich in den übrigen Dingen formt und das Ergänzungsstreben jedes Dinges zu den anderen bedingt. Der Gottesprozeß käme von dem Nicht in jedem Dinge. Er käme daher, weil die Gottheit nach dem Ungegebenen (ω) strebt, das durch keine noch so ungehemmte Entfaltung (Entwicklung und Ergänzung) erreicht werden könnte. Im Sinne dieses Strebens würde es sich nicht mehr darum handeln, daß sich etwas Restierendes und Keimhaftes in der Ebene des Existierens entfaltet, sondern vielmehr darum, daß sich etwas Neues über die Ebene des Existierens selbstschöpferisch setzte.

Das ist der Grundgedanke bei Ekkehart und Fichte. Beiden war es um ein selbstschöpferisches Werden von Göttlichkeit in sich vernehmenden Seelen zu tun. Es handelte sich ihnen um den Blitz axiologischen Erlebens. Wir finden uns damit in einem ganz anderen Gebiete als demjenigen der Kosmologie, die sich uns jetzt als der Bezirk der existentialen Entfaltungen darstellt. Es ist erkannt, daß Gott über alles Entfaltende und Entfaltete hinausliegt [1]. Das absolute Leben ω kann nur durch einen Sprung aus den Bezirken der Endlichkeit heraus erreicht werden. Vielmehr nicht einmal das. Sind doch solche Sprünge von Menschen oft genug vergeblich versucht worden, in der Exstase. Das Ungegebene läßt sich überhaupt nicht erreichen, auch nicht durch einen Sprung, weil es niemals den Gegenstand monadistischen Strebens bilden kann, sondern der Gegenstand des in sich verschlossenen, in Entfaltungen nicht ausdrückbaren, Hungers der Gottheit ist. Darum schlägt es, wir haben keinen besseren Namen, wie ein Blitz in uns hinein, indem es zugleich Natur, unsere Natur, nicht als Natur läßt, sondern uns über uns selbst hinaus erhöht. Nicht daß Natur selbst sich über sich hinaus erhöhen könnte.

Zusatz. Fichte lehrt den Schöpfungsatem einer göttlichen Selbstsetzung in uns, die zugleich uns erneut, wie es kein Weltprozeß in der Ebene des Existierens vermöchte. Hegel löst die eine göttliche Neusetzung in viele kleine Schritte des Neuwerdens auf, die er falschmünzend in den Entfaltungsraum der Gottheit verlegt. Man denke an den bei ihm stets wiederkehrenden Dreischritt: Thesis, Antithesis, Synthesis! Das x, das sich entfaltet, heißt bei ihm die „absolute Idee". Sie entfaltet sich zu allem, was existiert, nicht auf einmal, sondern schrittweise, und zwar ist das Erste in ihren Entfaltungen das reine Sein. Dieses kann, unter der Macht des es vorwärtstreibenden, und dadurch sich weiter entfaltenden x, nicht sein, ohne zugleich in seinen Gegensatz, das Nichtsein, umzuschlagen. In der Durchdringung von Sein und Nichtsein formt sich das zweite Glied in der Kette der x-Entfaltungen, das reine Werden usw. Bei Bruno mußte sich jedes Ding in alle anderen Gestalten wandeln, die den bei ihm noch unerfüllten, dafür anderwärts verwirklichten, Rest der Allmöglichkeit darstellen. Bei Hegel schlägt das jetzt Entfaltete nicht in alle anderen Gestalten des Restes um, sondern nur in eine einzige, nämlich in die ihm am äußersten entgegengesetzte. Genauer: das zuerst Entfaltete ergänzt sich durch sein Gegenteil. Durch solche Ergänzung kommt in Wahrheit nur Entfaltungseinzelnes zu Entfaltungs-

---

[1] Wir nennen die Entfaltungsmöglichkeit der Gottheit „natura naturans" und haben damit den ersten Sinn des Worts „Natur". Sodann nennen wir „Natur" alles das, was als Ergebnis der Gottheitsentfaltungen existiert (natura naturata), nämlich die Gesamtheit des Seelischen und Körperlichen. Das alles gehört in den Bereich der Kosmologie, während Axiologie das Reich des in sich verschlossenen, das heißt in Entfaltungen nicht ausdrückbaren Strebens der Gottheit absteckt.

einzelnem hinzu. So kann wohl eine Steigerung in der Entfaltungsebene des x, aber keine darüber hinaus stattfinden. Aus Thesis und Antithesis zusammen entsteht bestenfalls ein neues, bereichertes Entfaltungseinzelnes, in dem sich die erzeugenden Eigentümlichkeiten ergänzt, d. i. summiert, multipliziert, potenziert haben, aber das neue Ganze kommt damit um keinen Schritt näher am ω heran [1]. Nichts in diesem Geschehen führt über den Raum der Natur hinaus. Gerade daß solche Ueberhöhung in fortlaufenden Schritten aber eintrete, ist der verborgene Sinn der von Hegel beschriebenen Synthesis. Sie sieht einerseits wie das schlichte Ergebnis aus Thesis und Synthesis aus und ist auch nicht mehr. Aber sie ist doch andererseits als ein völlig Neues gemeint, das die ganze Linie jeder bisherigen Thesis und Antithesis verläßt. Ein Sprung ist eingeführt, der doch nicht wie Sprung aussehen soll.

Durch diese Methode der versteckten, immer wiederholten kleinen Sprünge läßt Hegel zuletzt die „Entwicklung" bei ω ankommen [2]. Durch tausend verhüllte Teilsselbstschöpfungen soll mit anscheinender Notwendigkeit nach und nach hervorgehen, was sich nur durch göttliche Freiheit auf einmal schaffen kann, nicht daß es sich überhaupt schaffen müßte. Handelte es sich bei Fichte um den Blitz axiologischen Erlebens, so ist Hegel Kosmolog geblieben, der aber immerfort aus dem axiologischen Schatze borgt. Ihm bedeutet die Entfaltungsmacht seiner Gottheit, der absoluten Idee, alles. Sie treibt zu dem, was er „Natur" nennt, arbeitet mit tausend kleinen Ueberhöhungsschritten (Synthesen) schon in dieser Natur und führt nach derselben Methode über sie hinaus. Für uns freilich ist alles, was Hegel schildert, sich entfaltende Natur (natura naturans), deren Entfaltungsvermögen aber durch die axiologischen Anleihen künstlich übersteigert wird. Axiologische Begriffe sind geborgt, um kosmologisches Werden verständlich zu machen, und umgekehrt tritt als Ergebnis einer kosmologischen Entwicklung auf — indem diese mit lauter kleinen Unvollendbarkeiten durch stets wiederholte Steigerungen hindurch bis zum Absoluten auf und vorwärts klimmt —, was sich nur außer Verhältnis mit allem Entfaltbaren und Entwicklungsmöglichen, nämlich als Neuschöpfung einer ganz anderen Wirklichkeitsart, verstehen läßt.

---

[1] Z. B. die Gegensätze Rot und Grün ergänzen sich zu Weiß. Sie ergeben ein neues Glied innerhalb der Art. Aber die Art selbst erhöht sich durch die Ergänzung der Gegensätze nicht.

[2] Bei Bruno lag die Gesamtheit der Entfaltungen in einer blinden, abschlußlosen Menge von lauter Einzelexistenzen vor. Das war seine Welt. Hegels „Welt" ist die geordnete Reihe aller nebeneinander stehen bleibender Stufen von der ersten bis zur letzten ω. In diese Welt, die also ein göttliches Glied, den absoluten Geist einschließt, hat sich Hegels absolute Idee, sein x, verpufft. Sie ähnelt der Welt Leibniz', nur daß in dieser die Monaden von der ersten bis zur höchsten nebeneinander geordnet und mit einem Schlage da sind, während Hegel die Stufen des Weltprozesses übereinander ordnet und im Zeitlauf abrollen läßt.

§ 6. Das All in den Dingen und seine Eröffnung.

A. Bei Leibniz. Die lebendigen Spiegel.

Es ist etwas Seltsames und Gespenstisches um dieses x, das bei Bruno und Hegel vorausgesetzt wird, ohne daß es keine Welt gibt, und das doch, sobald die Welt vollständig ist, nirgends mehr zu entdecken ist. Erst schien es dagewesen zu sein, dann auf einmal ist es spurlos dahin und wie verpufft. Was ist es mit dem einen Sein, um das sich nicht erst Hegel und Bruno, sondern die Denker aller Zeiten gemüht haben, nur daß es die meisten schon selbst als höchstes Sein nahmen? Lebt es denn irgendwo, dies Traumding der Monisten, das sie als Urerstes auf goldene Stühle setzen, oder auch schweigt sie, diese stille Wüste, vor deren Einsamkeit und unbewegter Ruhe indische Seelen heilig erschauern. Sie ist „ω", x, das „Nichts" genannt worden, man hat sie als „Wahrheit", „Universum", „Gesetz" bezeichnet. Vor unseren greifenden Händen ist sie immer weiter zurückgewichen. Weder ist sie außer den Dingen, wie es der hergebrachte Theismus will, noch sind die Dinge in sie eingetaucht, gleich Inseln im Meere, oder werden sie von ihr durchzogen, als wäre sie ein Fluidum, wie es der hergebrachte Pantheismus will.

Läßt sich dieses metaphysische Rätsel lösen? Jedenfalls muß, um es zu lösen, das Einheitdenken andere Wege gehen als die, die wir bisher gemustert haben. Solchen anderen wahrhaft genialen Weg ist Leibniz gegangen. Zwar um seine Lehre von Gott, dem höchsten Sein, ist es nicht Besonderes. Hatte Bruno unklar das eine und einigende Sein mit dem höchsten Sein, das unbestimmt entfaltende x mit dem Entfaltungsgrößten, dem durch unendliche Gradhöhe bestimmten ω, vermengt, so ist, wie wir wissen, bei Leibniz das Pan nicht Theos. Gott ist auf die Seite des Geeinten, des Entfalteten, des Bestimmten getreten und stellt von dieser entfalteten Welt das Endglied, den angeblichen Abschluß, dar. Das war kein neuer Weg, das Rätsel der Einheit zu lösen. Im Gegenteil, das eine Sein scheint bei Leibniz ganz verloren zu gehen. Es ist so gründlich verpufft, daß es bei diesem Denker nur noch lauter Seinssplitter, ein Heer vereinsamter, auseinanderfallender Monaden zu geben scheint.

Aber schon hat Leibniz das Heilmittel in einer ganz neuen Wendung der Alleinheitslehre gefunden; vielmehr er läßt einen Gedanken, der schon bei anderen feinen Köpfen nebenbei herangereift war, zu einer hellen, selbstleuchtenden Sonne werden.

Man erwäge den ursprünglichen Sinn der Einheitslehre! Das Eine soll alles, was ist, als dieselbe einigende Macht durchwesen. Mag es noch so viel Verschiedenes geben, immer bewährt es sich in jedem Dasein einig mit sich selber. Wenn denn nun die Einheit, die ein beliebiges Ding zu dem Sein macht, das es ist, die nämliche ist mit der Einheit, die die übrigen

Dinge zu ihnen, die sie sind, eint, so muß die Einheit in dem Dinge A in dieses etwas von der Wesenhaftigkeit aller anderen Dinge hineintragen. Vielmehr die Einheit west in jedem Dinge mit Allheitsatem, mit Bezogenheiten der ganzen Welt. Indem sie das Ding A zu A macht, ist doch auch diesem Dinge das B-Sein von B, das C-Sein von C nicht fern. Das A-Sein ist der Grundlaut, das B-, C-, D-Sein sind in A Mitlauter und unterschwellige Stimmen. Nun ist es nicht mehr nötig, anzunehmen, daß Dinge vom äußeren Universum, einem Undinge mit endlosen Räumen, umfangen sind. Das All ist als innere Ganzheit in jedem Dinge und gibt sich als der tiefste Kern seines Seins. Genau das meint Leibniz' berühmter Ausspruch: „Jede Monade ist ein lebendiger Spiegel des Universums." Wenn alle Dinge bis auf eines verschwunden wären, so bliebe doch in diesem einen Dinge das ganze All erhalten.

Die Alleinheit, die man als existierendes Fürsichsein vergeblich zu fassen versucht hat, die sich weder als Sondersein außer, noch als Sondersein in den Dingen begreifen ließ, ist nun entschleiert. Sie ist das mitschwingende Weltall in jedem Sein, eine unbewußte Tiefe darin, die zunächst nur traumhaft da ist, aber bereitsteht, in diesem Sein zur Wachheit hervorzusteigen. Sie ist nicht bestehende Allmöglichkeit, sondern Allmöglichkeitsspannung in jedem Sein und Bewußtsein, die, wo immer es Bewußtsein gibt, nach Erfüllung drängt.

Spinoza und andere hatten die Einheit als Fülle alles Seins, als höchsten Reichtum aufgefaßt. In solcher Fülle bestehe sie für sich. Die Einzeldinge seien nur die Durchgangspunkte für das Gelten und Wirken des Alls. Als leerstes und ärmstes Sein, aber doch immer noch als in sich bestehendes, spannungsloses Etwas war die Einheit anderer erschienen. Jetzt, bei Leibniz, schwächt sich, wenn man so sagen darf, die Existenzart der Einheit noch weiter ab. Sie hört überhaupt auf, als stehendes Sein zu gelten, sondern ist zu einem Möglichsein in allem Sein, zu einem in jeder Monade selbst geworfenen Schatten geworden. Aber dieser spielende Schatten, dessen Existenzart so sehr des eigenen Bestands entkleidet ist, hat doch wiederum, in Vergleich mit jener leeren, für sich bestehenden Allmöglichkeit, alle die Fülle und den Reichtum — als Spannung in sich zurückgenommen, um den man jene stille Wüste entleert hatte. Es ist kein Nichts, das im Seelengrunde etwa als nichtssagende Einheitsfunktion schliefe. Es ist wieder das Universum, verschattet aber aus dem Allsein zur Allmöglichkeit, die in jedem Dinge aufstrebt. Das Wesen der Monaden ist für Leibniz, daß sie streben, genauer, daß es in ihnen strebt.

Um an diesen Gedankengang näher heranzutreten: die leere Einheit, die stille Wüste, das inhaltslos wesende Nichts bleiben für Leibniz unannehmbare Schemen. Aber das Selbige einer Einheitsfunktion, die in allem Sein hinter den geeinten Bestimmungen steht, die uns alles Seiende trotz so vieler Verschiedenheiten verwandt nehmen, an allerlei Zusammen-

Dinge desselben glauben läßt, war ihm logisch unentbehrlich. Zerbrach die Bemühung der Substanzphilosophie (Brunos und Spinozas), das überall wesende Eine in eigenem Bestand zu fassen, so lehrte er es nun anders sehen. Das Brunosche x, das sich in die Welt entfaltet hat und darin verpufft schien, ist in jedem Stück Welt wiedergefunden. Die Entfaltungen sind gleichsam im Akte des Entstehens festgehalten und bleiben nur Strebungen bis auf die eine, die sich in der betreffenden Monade verwirklicht hat. So ist das All in die Monaden verlegt. Es ist wie ein Schöpferaugenblick der Einheit, während dessen sie, unter Zurückhaltung der anderen Entfaltungsmöglichkeiten, d i e s e s Einzelwesen wird. Nun drängen und treiben die zurückgehaltenen Entfaltungsmöglichkeiten in gewisser Weise doch in der Monade, die nur existieren kann, indem jene gehemmt sind. Das Universum, zu der einen Monade geworden, hat nicht die Möglichkeit zu den anderen verlieren. Sie dauert fort, sie ist in der Monade Allmöglichkeitsspannung geworden, genauer ein doppeltes Streben, nämlich Vervollkommnungsstreben, soweit sich die Monade selbst entwickelt, ihren Lebensstrom in die Zeit hinein fortsetzt (das Streben des Keims), und Ergänzungsstreben, soweit hier dasjenige von x unentfaltet geblieben ist, was sich von ihm in den anderen Monaden verwirklicht hat (das Streben des Restes).

Sofern man die Anlage zum Allsein im Sinne von A l l e - D i n g e-Seinkönnen mit G o t t - Seinkönnen verselbigen dürfte, hängt über dieser Spannungsphilosophie die Gefahr des Pantheismus, genauer des Polytheismus. Birgt doch jede Monade solchen Drang der Allmöglichkeit! In ihr ist universaler Reichtum gebunden, den jede in ihrer besonderen Weise ausdrückt. Jede würde, indem der Reichtum in ihr allmählich hervorkäme, durch den bloßen Weltprozeß von selbst Brunos Gott-Universum werden. Sie enthielte Gott als die Summe alles zur Entfaltung drängenden Seins schon der Anlage nach in sich.

Wie dem sei, der Weltprozeß besteht nach Leibniz darin, daß jene Allmöglichkeitsspur hervorkommt. Er ist ein Vorstellungsprozeß. Die universale Tiefe, die sich durch jedes Bewußtsein spannt, kann i n s Bewußtsein treten. Sie eröffnet sich. Bei Bruno hörten wir von der Vernichtungsentfaltung des bestehend gedachten x, das, indem es sich in lauter Einzelexistenzen aufschließt, unversehens seinen eigenen Einheitsbestand einbüßt. Von solcher Aufschließung z u Einzelexistenzen kann hier keine Rede sein. Sondern i n der Einzelexistenz belebt sich der Schatten der Allmöglichkeit. Das All in jeder Monade, das mit demselben Einheitsatem in den Dingen draußen haucht, beginnt sich selbst zu erscheinen. Es beginnt in der Monade nach Art ihrer Seeleneigentümlichkeit b e l e b t e Spannung zu werden, entsprechend wie es draußen um sie seine wirklichen Entfaltungen spielt. Eben dieses innere Mitschwingen, das durch das Seelenleben der Monaden hindurchgeht und davon getragen wird, ist es, was man „Empfindungen“, „Wahrnehmungen“, „Vorstellungen“ der Mo-

nade nennt. In ihnen eröffnet sich das Universum, das als Spannung in uns gebunden ist, bald so bald so zur Sichtbarkeit.

Das ist eine der tiefsten Wahrnehmungslehren, die aufgestellt worden sind. Leibniz hat sie leider, vielleicht um ihr polytheistisches Gesicht zu verhüllen, durch den Gedanken der prästabilierten Harmonie abgeschwächt und verflacht. Bleibt dieser Ueberwurf beiseite, so steht es mit jener Wahrnehmungslehre so: Spinoza hatte nur den alleinen Kausalzusammenhang gekannt und es für Täuschung erklärt, daß selbständige Dinge von sich aus zu wirken scheinen. Für Leibniz ist es folgerichtig gleichfalls Täuschung, daß einzelne Dinge von sich aus in unserem Bewußtsein „Wahrnehmungs"bilder entwerfen. Es gibt im Grunde für Leibniz gar keine Einzeldinge, sondern, was man so nennt, sind andere und andere Entfaltungen des einen Universums (= x)[1]. Nur führt das All in jeder Entfaltung ein besonderes Leben, und das ist es, was Leibniz „Monade" nennt. Wahrnehmung ist, daß mir, der ich eine Entfaltung des Alls bin, die anderen Entfaltungen des Alls als Außenmonaden erscheinen. Die anderen Entfaltungen des „Universums in mir" erscheinen mir als Dinge „neben mir". Daß nicht alle gleichzeitig erscheinen, liegt daran, daß die Entfaltungen des Universums untereinander in engeren und weiteren Zusammenhängen stehen, deren Gesamtheit der Kausalzusammenhang ist. In diesen Zusammenhängen beleben sich die Bilder gerade nur der einen und anderen Dinge.

Daß Leibniz diese fensterlosen Belebungen einer Vorausberechnung des Welturhebers in die Schuhe schob, war entweder eine theologische Verirrung, oder eine derbsinnliche Veranschaulichung für solche, denen zunächst einmal klar gemacht werden mußte, daß es keine Fenster zu geben brauche. In Wahrheit war gerade in seiner Lehre der göttliche Ordner nicht nötig. Genug, daß sich in jeder Monade Vorstellungen auslösen, entsprechend den Zustandsänderungen des Alls in ihr. Ich merke die Schritte der Gesamtwelt als Träume und Bilder, als Schatten vor meinem Bewußtsein.

So etwa, in freimütiger Darstellung, mag man die Wahrnehmungslehre des Leibniz lesen. Wie man sie auch lese, stets beruht sie darauf, daß sich der Schatten der Allmöglichkeit, der in unserem Bewußtsein dunkelt, zu Bildern einer Welt für das Bewußtsein aufhellt. Weil jede Monade eine Saite im Spiele des Universums lebt, muß sie spiegeln, was das Universum auf anderen Saiten spielt. Oder vertiefter: Die Entfaltungsmacht des x, Brunos Universums, der spinozistischen natura naturans, ist in der einzelnen Monade zunächst gehemmt. Jede setzt der Monaden gestaltenden Kraft des x in ihrem eigenen Sein eine Grenze. Sonst müßte sofort jedes Ding zu jedem werden. Aber die Einheit, die sich an dieser Stelle

---

[1] Das Fichtesche Ich „affiziert sich selbst" heißt: es werden viele Leibnizsche Ich. Das ist bei Fichte die Entfaltung des x.

nicht fürder ins Dasein bewegen kann (Entwicklungs- und Ergänzungsvorgänge ausgenommen), bewegt sich in das Bewußtsein. Das All in mir strebt auf. Es möchte sich ideell in denselben Schritten in meinem Bewußtsein ausdrücken, mit denen es sich ins Dasein der anderen Monaden real bewegt hat und so seine Fülle und Ganzheit — in mir gewinnen. Der Prozeß, durch den x zu den Monaden neben mir a b c d . . . geworden ist, wiederholt sich gleichsam, indem in meinem Bewußtsein die Vorstellungen $\alpha\ \beta\ \gamma\ \delta$ . . . werden. Die im realen Sein gehemmte Entfaltungsmöglichkeit des Universums wird im Vorstellen, im ideellen Sein, von neuem wach, x versucht im Bewußtsein wieder, alles, was es sein kann, in einem zu sein.

In solcher Bewußtwerdung liegt freilich keine Seinserhöhung, weder des spiegelnden Bewußtseins noch des gespiegelten Alls, sondern der in Spannungen gebundene Reichtum in uns wird einfach vor unserem Bewußtsein entfaltet, oder, wenn man will, entfaltet sich in diesem Bewußtsein vor sich selber. Andererseits entfaltet sich doch wieder nicht er. Denn was vor dem Spiegel des Bewußtseins steht, sind nur e i n z e l n e nebeneinander erscheinende Existenzen, während das All in uns sie alle z u s a m m e n bedeutet. Selbst aber, wenn die Spiegelung vollständig wäre, so wäre auch die Vorstellung der ganzen Welt immer noch nichts anderes als — Dingvorstellung.

Der Spaten Leibniz' gräbt tief, doch nicht in allerletzter Tiefe. Wir rühren im Obigen an die Grenzen, innerhalb deren er seine Lehre abgesteckt hat. Es sind dieselben, in denen Bruno stehen geblieben ist. Bruno läßt sein All zu allem, was möglich war, geworden sein, aber das Streben nach ω, der kusanischen Unvergleichkeit, fällt unter den Tisch. So auch bei Leibniz. Nur der R e s t in allen Dingen schwingt in das Vorstellen einer jeden Monade hinein, nicht ihr eigenes und aller Dinge „Nicht". Seine Spannungsphilosophie bezieht sich auf das Unentfaltete, nicht auf das Ungegebene. Die Allmöglichkeit, die in das Sein einer Monade eingeschlossen ist, und in ihrem Vorstellen aufstrebt, ist schlafende M o n a d e n gesamtheit. Das Sein aller anderen Monaden ist gleichsam in ihr, der betreffenden Monade, eigenes Sein verflößt. Eben damit blickt aus dem Seelengrunde doch nur eine verschattete W e l t, die Anlage von tausend und abertausend Seinsbesonderungen. „Welt", das besagt hier, daß wir mit noch so vielen Monadenmöglichkeiten nicht wesentlich über die einzelne hinauskommen. Denn das addierte Sein jeder Summe von Besonderungen ist kein überhöhendes Sein, gleich wie die (stets vorrückende) höchste Kardinalzahl, die die Summe aller vorangehenden ist, doch immer wieder nur eine unter ihnen bleibt. All dies Mögliche, das die einzelne Monade enthält, steht, um es anders zu wenden, auf der Seite des Geeinten, nicht des einigenden Seins. Dieser Seelengrund ist doch noch in gewissem Sinne Seelenoberfläche. Er ist nicht Allmöglichkeit, sondern Weltallmöglichkeit. Er flüstert in der Sprache der Vielen, aber er lauscht nicht in das Schweigen des Einen.

Kurz, wir haben es hier nur mit x in seinem Entfaltungsstreben zu tun, in dessen Rahmen auch einzig und allein das Entwicklungsdrängen, das Ergänzungsdrängen und die Bewußtseinsspiegelungen stattfinden. Nicht aber haben wir es mit x zu tun, sofern es über alle Mengenunendlichkeit (∞) hinaus wahre Unendlichkeit (ω) sucht. Wesenhafte Göttlichkeit bleibt in der noch so vollendeten Ganzheit aller Entfaltungsmöglichkeiten, in allen Summierungen, Multiplikationen und Potenzierungen des Weltprozesses ungegeben. Nach ihr geht der letzte Hunger der Einheit, der alles durchwest, was lebt, so daß in jedem Dinge nicht nur mitschwingendes Weltall, sondern auch unerlöste Göttlichkeit ist. Dort das Gegebene, in tausend Entfaltungen aufgeschlossen, aufstrebend in tausend Entwicklungs- und Ergänzungsspannungen. Hier in sich selbst verschlossen das Ungegebene. Es ist ein Unbewegtes auch in uns, unser Nicht, das sich erst zum Etwas finden muß und sich nur in ganz neuen Prozessen zu solchem göttlichen Etwas eröffnen und in uns bewegend werden könnte. In Leibniz' Eröffnungsphilosophie schweigt die letzte Tiefe. Dort gewinnt nur das Unentfaltete Sprache, nicht das Ungegebene. Nur natura naturans entwickelt sich zum Bewußtsein, nichts Göttliches setzt sich im Bewußtsein.

B. In der Darstellung Spinozas.

Bilderndes Vorstellen und der Blitz des Geltens.

Die Grundanschauung, auf die wir gestoßen sind, zeigt sich nicht erst bei Leibniz. Sie enthüllt sich dem Auge, das an der Monadologie (Leibniz' Hauptschrift) zu sehen gelernt hat, schon bei Spinoza. Dieser baut sogar über die Grenzen hinaus, die bei Leibniz stehen geblieben sind. Zum Abschluß freilich konnte erst Kant den ganzen Gedankenreigen führen.

Der Schritt von Bruno zu Leibniz — das war der Schritt von der Einheit, die sich in den Dingen verloren hat, zu der, die sich im Bewußtsein der Menschen sucht. Leibniz läßt sie in der Wahrnehmung Bild werden. Aber diese Bilder, ergab sich uns, stellen die Einheit doch wieder nicht dar. Abermals nur die Dinge, zu deren realem Nebeneinander sie entfaltet ist, wiederholen sich in dem eingeschränkten Vorstellungskreise der Monaden zu idealem Nebeneinander. Nicht einmal alle Einheitsentfaltungen vergegenständlichen sich im Wissen der wissenden Einzelentfaltung. Der „Kausalzusammenhang" der Dinge macht, daß sich im Vorstellen jeder Monade von der Gesamtheit jeweiliger Gottheitsentfaltungen nur jene spiegeln, deren innerem Bildwerden keine Hemmung in ihr entgegensteht. So bringt sich zuletzt doch nur die Einheit, wie sie in gewissen anderen Dingen entfaltet ist, der Einheit, wie sie in mir ausgedrückt ist, zu Gehör.

Der Spinozismus wird meist so verstanden, als ob er Gott und Natur vereinerleie. Gerade diese Vereinerleiung trifft den tiefsten Sinn

[illegible] Spinozismus nicht. Es wäre nach unseren Begriffsbestimmungen die [illegible] von Gott und Gottheit, des höchsten und des einen Seins. Bei Spinoza aber sind Gott und Gottheit nicht einerlei, wenn sie auch miteinander verkoppelt sind. Das Göttliche an Gott ist ihm die ewige Wahrheit, die aller Einzelheit vorangeht, das Gottheitliche, daß er die Einzeldinge entfaltet. Sofern Gott Göttlichkeit (Wahrheit, veritas) ist, werden durch ihn die Dinge „begriffen“. Er ist der Grund ihrer allgemeingültigen Wesenheiten (essentiae), wir würden heute sagen, ihres gesetzlichen Sinns. Sofern Gott natura naturans-Gottheit ist, sind die Dinge als Einzelexistenzen in ihm. Die Gottheit ist dasjenige Existieren, das die geltende Wahrheit selbst kraft ihres Begriffs annimmt, so zwar, und diese Existenz nicht in sich zurückgezogen bleibt, sondern sofort in unzählige Einzeldinge, die natura naturata, zersplittert[1].

Mit alledem ist in Spinoza eine Zwitterhaftigkeit in Gott, der „Substanz“, zugleich verhüllt und angedeutet. Gott nach Spinozas Herzen ist Gott doch nur, sofern er Ursache der Wesenheiten der Dinge, Gott-Wahrheit, ist. Er erlöst aus der Zeitlichkeit und Einzelheit, wie denn die Vernunft, die wir als seinen Spiegel kennen lernen werden, nur an die Wesenheiten, nicht an die Existenz der Dinge denkt (Eth. II Lehrs. 44, V Lehrs. 29). Daneben ist Gott als Gottnatur, richtiger „Gottheit-Natur“, auch Ursache der Existenz der Dinge, und insofern heißt er „natura naturans“. Indem Spinoza die Einheit (natura naturans) an Gott, der die geltende Wahrheit (veritas) ist, als Zutat anhängt, sieht es bei ihm so aus, als wäre erstere durch ihre Entfaltung zum körperlichen Universum nicht verflüchtigt, wie eben dadurch auch ihre Leere und Unbestimmtheit verhüllt wird. Seine Lehre gewinnt den Schein, als ob sie das eine Sein auf den Schild erhöbe, während sie vielmehr vor dem Altare des höchsten Seins, der alles durchgeltenden Wahrheit, kniet.

Umgekehrt wäre es richtiger gewesen. Man sollte nicht die Gottheit als eine Zutat an Gott auffassen, sondern im Gottwerden eine Fähigkeit der Gottheit sehen, und zwar eine solche Fähigkeit, die gleichsam in einer anderen Ebene liegt, als die Fähigkeit sich zur Welt zu entfalten.

---

[1] Zwar schillert bei Spinoza die Begriffsbestimmung der „natura naturans“ (des Naturgrunds). Der Sache nach umfaßt sie aber nur denjenigen Gehalt in Gott, der nicht die Wesenheiten, sondern die Existenz der Dinge in sich hegt, also Grund des daseienden Weltalls ist. (Vgl. Ethik I Lehrsatz 29.) Hiermit sind innerhalb Spinozas Lehre dieselben Voraussetzungen gegeben, wie sie für Brunos „Gottnatur“, die sich in alle Dinge entfaltet hat und in alle verpufft ist, zutreffen. Auch Spinozas natura naturans (Gottheit, Weltgrund) hat sich zu unzähligen Einzelexistenzen „determiniert“. Alles, was in ihr möglich war, mußte sich verwirklichen (ib. II Lehrsatz 3, I Lehrsatz 35), und so muß sie auch, wiewohl Spinoza es nirgends ausdrücklich sagt, ganz und restlos in „natura naturata“, in Existenz und Zeitlichkeit übergegangen sein, bzw. übergehend sein, da auch alle ihre zukünftigen Entfaltungen nur die Art von Dinglichem und Zeitlichem haben können.

Genug, daß man bei Spinoza den Naturgrund in Gott (natura naturans-Gottheit) und Gott selbst (die Wahrheit, veritas) unterscheiden muß. Diese Unterscheidung kommt sogleich zur Geltung. Während nämlich Gott als Wahrheit bis auf weiteres in sich verschlossene Unergründlichkeit bleibt, m u ß der Naturgrund in Existenz und Zeitlichkeit übergehen. Er entfaltet sich, und zwar restlos, in die Welt der Dinge. Wir haben sofern das genaue Gegenstück zu B r u n o s Einheit, die auch ganz in ihre früheren, jetzigen und künftigen Entfaltungen verschwindet. Aber zugleich beginnt das Vorspiel zu L e i b n i z' Eröffnungsphilosophie. In zweierlei Weise nämlich läßt Spinoza die Gottheit (natura naturans) in Einzelheiten auseinandergehen. Einmal bricht sie in die Realwelt unzähliger körperlicher Existenzen hervor, sodann erscheint sie sich selber in ebenso unzähligen geistigen Bildern aller Kreatur (ideae). Bei Leibniz gestalten sich die geistigen Spiegelungen der Dinge (ihre Vergegenständlichung in Vorstellungen) nach Gesetzen des Weltalls in Millionen E i n z e l s e e l e n. In jeder erwacht das Universum, das sich in i h r spannt, zu bildhafter Anschauung. Spinoza zieht alle Bewußtseinsspiegelungen aller Monaden in ein unmittelbar aus der G o t t h e i t aufschäumendes Meer zusammen und gibt dieser insofern eine zweite Entfaltungsweise. Die Gottheit kann sich nicht in Körper (unter dem „Attribute der Ausdehnung") entfalten, ohne zugleich in ebensovielen Bildern von den Körpern Geist zu werden (unter dem „Attribute cogitationis", d. i. der Verbildlichung).

Den Begriff der Einzelseele, mit der Leibniz anfängt, gewinnt Spinoza hinterher. Zu jedem Körper gehöre eine ihn besonders ausdrückende „Idee", und das sei er selbst als Bewußtsein. Sein ideelles Bild wird Seele, Schaukraft. Indem es sich bildlos belebt, vermag es alles das andere zu s c h a u e n, was, aus dem Schoße der Gottheit geistig aufquellend, nun w i e i n der Seele zur Erscheinung wird.

Von solchem Zur-Erscheinungwerden handelt Spinozas W a h r n e h m u n g s l e h r e. Es ist, als bilderte unser Vorstellen, während in Wahrheit gottheitliche Bilder in uns werden. Dieses Bildern oder Bildwerden nennt Spinoza „imaginatio", das ist unser Erkennen im Naturlicht. In ihm wird g e i s t i g vernehmlich, was das ganze Universum in unseren K ö r p e r hineinspricht. Dort spielt sich vor uns in Gottheitsbildern ab, was sich u m uns in Gottheitsverwirklichungen, das ist körperlich, entfaltet. Das vermittelnde Glied zwischen den Vorstellungen, die in uns auftreten, und den Veränderungen in der körperlichen Welt u m uns ist die Gottheit, sofern sie sich zu u n s e r e m Körper entfaltet hat. Ihr Zustand in der Ausdehnungsentfaltung, die wir unseren Körper nennen, kann ja nicht unabhängig sein von ihrem Zustande in den anderen Ausdehnungsentfaltungen, die wir die äußere Umwelt nennen. Die Gottheit in ihrem Entfaltungszwange ist wie eine Membran, die nach allen Richtungen gespannt ist. Faltet sie sich an einer Stelle in dieser Biegung, so muß sie sich an

allen anderen Stellen, am meisten in der Nachbarschaft, zu entsprechend anderen Biegungen falten. Da wirken nicht die Faltungen aufeinander, sondern das Faltungsgesetz der ganzen Membran wirkt. So handeln auch bei Spinoza nicht die einzelnen Körper aufeinander, so wenig wie bei Leibniz Monaden auf Monaden wirken, sondern der gottheitliche Entfaltungsgrund wird von jeder seiner Entfaltungen dahin gestimmt („affiziert"), daß er entweder eine neue Entfaltung hervortreibt (Dingentstehung), oder in einer schon bestehenden einen neuen Zustand annimmt (Dingveränderung). Wenn die Gottheit solchen neuen Zustand im menschlichen Körper annimmt, so müssen sich vor der menschlichen Seele die gottheitlichen Bilder spielen, die jenen Dingen der Umwelt entsprechen, von denen die Saite der Gottheit in unserem Körper zu der veränderten Stimmung gespannt worden ist. (Ethik II, Lehrs. 9, 11.)

Das ist Spinozas Wahrnehmungslehre, seine Ausführung des Gedankens, daß sich die Gottheit, entsprechend, wie sie sich draußen in körperlichen Entfaltungen verwirklicht, innen in der Seele in Bildern eröffnet. Gott, die Einheit selbst, ist es, die mit dem Wissen, der Einzelentfaltung um ihre übrigen Entfaltungen weiß. Leibniz' Ausführung ist einfacher, aber es ist bei beiden Philosophen derselbe Text, und es ist bei beiden, sofern wir allein auf diesen Teil der spinozistischen Lehre angewiesen wären, dieselbe Grenze. Unsere Wahrnehmung von den Dingen ist ja nur ein sich Spiegeln der zersplitterten Einheit. Es spiegelt sich nur das, was im Entfaltungsraume der Gottheit schon gegeben (oder gebbar) ist, in anderem Gegebenen. Die Einheit spiegelt sich im Medium von Welt in ihrer Weltmöglichkeit. So ist die Wahrnehmung gleichsam ein Sprechen des gegebenen Alls mit sich selber. Die Tiefe des Ungegebenen aber schweigt dem Wahrnehmen.

Spinoza weiß nichts vom Ungegebenen. Ihm ist absolute Einheit noch etwas Uebergegebenes, eine existierende Größe mit zeitlosem Bestande, die die Welt des Einzelnen und Zeitlichen, folgerichtig auch den diese entfaltenden Grund, die natura naturans, weit unter sich läßt. Jene absolute Wahrheit aber existiert nach Spinoza einsam für sich. Wenigstens in dieser Entfaltungswelt, der natura naturata, ist nichts von ihr eröffnet. Weder könnte sie unter den Einzelwesen, ja auch Gesamtexistenzen (wie Heer, Volk, Meer usw.), gefunden, noch vermöchte sie selbst von der reichsten Entfaltung und höchsten Entwicklung innerhalb der Natur erreicht werden. Eindringlich genug lernt man aus Spinozas Ethik, daß man nach wahrer Einheit und wahrer Kausalität im Reiche der Dinge ebenso vergeblich sucht, wie man in der Reihe der Zahlen nach einer höchsten Zahl suchen würde. Auch das Handeln Gottes, das unser Wahrnehmen herbeiführt, ist keine Eröffnung der überzeitlichen Ewigkeit. Gott handelt hier als ein sich vereinzelnder und beschränkender. Das bedeutet für Gott, daß er eben nur als Naturgrund, als entfaltende Einheit (natura naturans) und entfaltetes Universum, auf sich handelt und von sich leidet. Derselbe

Umstand bedeutet für die Seele, daß sie von ihren Mitmonaden nur ungenaue und verworrene Vorstellungen hat. Teils weil sich ihr in ihren Wahrnehmungen mehr von ihrem eigenen Zustande als von dem der vorgestellten anderen Gottheitsentfaltungen anzeigt, teils weil die Seele in letzteren selbständige Existenzen vor sich zu sehen glaubt, die aus eigener Kraft aufeinander wirkten.

Beides zusammen macht, daß Spinoza diese ganze Vorstellungsart der Seele mit ihrer Flut sich stets wie von außen belebender Bilder (wo sich Wahrnehmung und Assoziation mit ihrem zufälligen Dingwissen im Grunde gar nicht scheiden lassen) als „imaginatio" wertet. Imaginatio (= bilderndes Vorstellen) ist Naturlicht. Natura naturans entfaltet sich bei Spinoza nicht nur gleich dem einen Sein Brunos in Zeitliches und Einzelnes, sondern hat sich im menschlichen Bewußtsein diesen Spiegel der imaginatio gewonnen, in dem alles, was als wirkliche Bewegung durch die wirkliche Welt zittert, geistig und bildhaft vor der Seele „erscheint". Aber dieses Sichtbarwerden der äußeren Welt im Naturlicht, als bestände sie aus vereinzelten Dingen, die sich selbsttätig und willkürlich aufeinander bezögen, genügt Spinoza nicht. Die Einheit und Allheit fehlt darin. Wohl macht Einheit und Allheit das Wahrnehmen erst möglich. Nur weil dasselbe Alleine in jeder Monade entfaltet ist, kann eine Monade überhaupt von der anderen wissen. Aber dies Wissen ist dennoch unzulänglich. Es spiegelt die Einheit selbst niemals. Selbst wenn es keine Hemmungen im Vorstellen der Einzelmonaden gäbe, wenn sich alle Dinge der ganzen Welt reibungslos im Vorstellen jeder Monade versichtbarten, so stünde vor dem geistigen Blicke des Wahrnehmenden doch nur eine unendliche Menge von Einzelwesen; nicht natura naturans, sondern natura naturata, nicht der Entfaltungsgrund, sondern immer wieder nur die Millionen Dinge, in die er zersplittert ist. Oder könnte Gottheit-Natur doch im Bewußtseinsspiegel e r s c h e i n e n , trotzdem sie in allerlei Dingeinzelne zerflossen ist und nirgends für sich e x i s t i e r t? Könnte sich nicht die einigende Funktion selber, mit der sie gleichsam unsichtbar hinter allen Entfaltungen steht, dem Bewußtsein anzeigen, so daß diese eine eigene und besondere geistige Darstellung annähme?

Dergleichen Wissensvorgänge, in denen sich gleichsam das entfaltende und nicht das entfaltete All in Erscheinung umsetzt, gibt es. Es sind diejenigen, in denen wir allerlei Einzelnes zusammensetzen und das Zusammengesetzte in Gesamtbildern anschauen. Unsere Einbildung kann verbinden und ergänzen und so gleichsam kreatürliche Einheitskraft ausüben. Sie kann Gesamtgefüge bilden, d. h. Einheitsvorstellungen in uns auftreten lassen, in denen wir allerlei Mengenganze vergegenwärtigen. Wir können Komplexe vorstellen, in denen beliebig viele, zuletzt alle Dinge geistig zusammengefaßt werden.

Aber auch diese Bildgesamtheiten, und wären sie noch so umfassend,

wären nur vergrößerte „modi“, Existenzen, die in sich zu bestehen und aus sich zu wirken scheinen. Mit derartigen blinden Gebilden von bloß zusammengesetzter Einheit macht es sich z. B. die gewöhnliche Vorstellung von Größe, Welt, Materie, Gott zu schaffen. „Fassen wir die Größe ins Auge, wie sie im bildernden Vorstellen ist, so wird sie als endlich, teilbar und aus Bildern zusammengesetzt erscheinen. Fassen wir sie aber ins Auge, wie sie in der Intellektion ist, und begreifen wir die Größe, sofern sie Substanz (Gott) ist, dann erscheint sie als unendlich, einzig und unteilbar.“ (Ethik I Lehrs. 15, im Schlußteile der Anmerkung.)

Die Größe in unserem bildernden Vorstellen, das sind die Einheitsgebilde, die aus unseren gedanklichen Zusammenfassungen entspringen, in denen gleichsam natura naturans ihre gegenstandsbildende Kraft in unser Wissen hinein fortsetzt. Von „Gott-Wahrheit“, der „veritas“, wissen wir hier nichts. Sie bleibt in diesen Bildgesamtheiten stumm und uneröffnet. Wir wissen nach wie vor nur von natura naturans, oder auch: diese selbst entzündet von sich in jenen Einheitsvorstellungen der imaginatio ein Licht, das gleich der Wahrnehmung von Einzelgegenständen nur Naturlicht ist.

Freilich zwingt uns ein geheimnisvoller Zug, solche Gesamtheitserfassungen soweit wie möglich auszudehnen. Wir glauben, wenn wir die Ganzen immer größer denken, so daß sie immer mehr Einzelglieder in sich schließen, zuletzt zu göttlicher Größe zu gelangen. Die ungegebene, nach Spinoza übergegebene veritas wirkt in solchem Zuge. Strebt doch auch sie, die ewig bestehende Wahrheit, in unserem Bewußtsein Sichtbarkeit zu gewinnen! Sie macht, daß wir jetzt, in dem Vergrößerungsdrange nach immer umfassenderen Gesamtheiten, von ihr gleichsam zu träumen beginnen. Die übergottheitliche Unendlichkeit zündet, wenn wir unendliches Vieles zusammenfassen, einen ersten Schein von sich in uns, also in der Entfaltungsgottheit, sofern diese in uns verwirklicht ist, an. Aber es bleibt ein Traum im Naturlichte der imaginatio. Wohl zielen wir in solchem unsicher tastenden Unendlichkeitsvorstellen auf die reine Göttlichkeit, auf die absolute Einheit, aber wir denken sie mit unseren Gedanken, nicht mit ihren Gedanken. Wir denken Gott in der Existenzform, nach dem Muster der natura naturata, als unendliches Einheitsgebilde. Nicht denkt sich Gott, die geltende Wahrheit, als bildlose logische Einheit, als Selbigkeit von allen Wahrheiten und Wesenheiten. Es ist von Gott selbst gleichsam nur ein weltliches Bild, statt eines göttlichen, entstanden. Ein Akt des Wissens ist aufgetreten, der zwar auf das höchste, alle Entfaltungen überragende Sein zielt, aber in der Naturhaftigkeit der Entfaltungen gefangen geblieben ist. Er nahm die Richtung auf einen Gegenstand über allen Gegenständen, dennoch durchlebt ihn nur die Weise des Entfaltungseinzelnen (des Bewußtseins), dessen Akt er war.

Dem Menschen erwächst nach Spinoza daraus, daß er in den einheits-

losen Lichtern der Naturgebundenheit, die nur den Schein von Einheit gewähren, vorstellt, Irrtum über Irrtum. Statt daß er den Bildern dinglicher Existenz nachjagt, statt daß er sich und den anderen Einzelwesen, wie mächtig oder unendlich er sie immer denke, Selbständigkeit und eigenbürtiges Wirken zuschreibt, sollte er sich und alles im Lichte der Ewigkeit erblicken. Er sollte nicht auf die scheinbare, sondern auf die wahre Einheit sehen, die auch die wahre Kausalität ist, nämlich auf Gott als den zeitlosen Einheitsgrund aller „Wesenheiten". Das kann im Rahmen des bildernden Vorstellens (imaginatio) niemals geschehen. In diesem Vorstellen spricht und flüstert nur der Naturgrund in Gott. Solch Sprechen und Flüstern ist die Dingwahrnehmung, die Kausalvorstellung und die Gesamtheitsvorstellung des Alltags. Hier gibt es, auch wenn man die größten Dinge, die mächtigsten Ursachen und die umfassendsten Gesamtheiten denkt, weder wahre Einheit, noch absolute Wirklichkeitshöhe. In diesen Bezirken bleibt alles vorgestellte „Welt", in jeder Weise Uebertreffbares und Vergleichbares.

Das Ungegebene der Gottheit, ihre Gottesmöglichkeit, Spinozas überseiende Wahrheit, die zugleich wahre Einheit ist, versichtbart sich in jenem Gesamtheitsvorstellungen nicht, wenn es sie auch treibt, immer weiter um sich zu greifen. So bleibt ihm Gottwahrheit entweder in sich zurückgezogen, oder — sie zündet in besonderen Erkenntnisvorgängen des Menschen ihr eigenes Licht an, welches verschieden ist von allem Naturlicht, das durch das Wahrnehmen webt. Das Naturlicht ist das bildernde Vorstellen, die imaginatio. Und das Licht Gottes? Es ist die „Intellektion". Gott-Wahrheit selbst denkt sich hier in uns, wie sie sich in sich denkt, nämlich nicht in der Weise der entfaltungsschwangeren Gottheit mit Naturlicht, sondern in ihrer eigenen Weise mit Gotteslicht, nicht in Bildern von Dingen, Dinggesamtheiten und Dingzusammenhängen, sondern in bildloser Wesensganzheit. Dieses Denken Gottes ist mit dem Gelten der Wahrheit einerlei. Desselben kann auch die menschliche Seele teilhaftig werden, und sie wird dann zu einem Teile von Gottes unendlichem Verstande (Eth. II Lehrsatz 43, Anm.). Sie denkt unter Maßstäben der Ewigkeit mit dem Begriffe, den Gott selbst von seiner Wesenheit und allem hat, was aus ihr notwendig folgt (ib. II Lehrsatz 3, 18, in Gegenüberstellung mit ib. Lehrsatz 11 Folgesatz, Lehrsatz 9 Beweis, I Lehrsatz 31 Beweis)[1].

---

[1] Intellektion bedeutet für Spinoza nicht nur, daß man Gott als Wahrheit denkt; man denkt ihn in demselben Atem als wahre Kausalität. Die echte ursächliche Betrachtung soll, über das Reich der Entfaltungen, der Zeitlichkeit und Einzelheit hinaus, an das Firmament der Ewigkeit, der seienden Wahrheit und Gültigkeit, die Gott sei, angeknüpft werden.

Kant hat sich später mit der Kausalbetrachtung als solcher beschäftigt. Er begehrte zu wissen, ob das Verfahren, Wirkungen auf Ursachen zu beziehen, überhaupt wissenschaftlich begründet sei. Spinoza war von derartigen Fragen noch weit entfernt. Das Recht ursächlichen Denkens stand ihm von vornherein

C. Das „leere" Gelten der analytischen Urteile.

Das Einswerden unseres Denkens mit dem unendlichen Verstande Gottes bedeutet den Höhepunkt in Spinozas Philosophie. Wer mit ihm meint, daß Wahrheit überzeitlich für sich wese, indem sie eben das Denken jenes unendlichen Verstandes sei, der mag sich mit seiner Beschreibung des logischen Erkennens zufrieden geben. Er mag es bei der Vorstellung bewenden lassen, als ob sich uns hier etwas jenseitig Gegebenes, eine Art göttlichen Fluidums, überwesentliche Wahrheitskraft, wie von außen oder oben her mitteilte. Die Betrachtung muß sich dagegen ändern, wenn die Wahrheitsverseinlung über Bord geht und auch Gottheitnatur nicht mehr für etwas Ueberseiendes in Gottwahrheit Mitenthaltenes gilt, sondern wenn erkannt ist, daß sowohl Gottheit-Natur wie Gott-Wahrheit etwas Unwirkliches sind, und zwar diese noch unwirklicher als jene. Wenigstens ist an der Gottheit alles, was in ihren Entfaltungskreis (insofern sprachen wir von Gottheit-Natur) gehört, zutage getreten oder entwickelt sich noch

---

fest. Man müsse sich nur an die richtige Ursache wenden, und nicht bei Scheinursachen hängen bleiben. Gottwahrheit, das eben sei der wirksame Kausalzusammenhang selbst. So greift Spinoza nach Gültigkeit und Wahrheit wie nach Wesen außer sich, statt mit Kant zu bemerken, wie alles wissenschaftliche Erkennen gleichsam ein neuer absoluter Anfang ist, darin sich Wahrheit und Gelten allererst setzen müssen. Wer, meint er, überhaupt imstande sei, die ewig geltende veritas zu erblicken, dem werde gewiß, daß aller Zusammenhang der Dinge nicht auf ihr Existieren, nicht einmal auf jenem ihren Existenzgrunde in Gott, der Gottheit-Natur, beruhe, sondern daß er letztlich mit der Alleinheit logischer Beziehungen in der Urwahrheit selbst einerlei sei. Diese aber schenke uns von ihr selbst den Begriff in jener besonderen Erleuchtung des Denkens, der „Intellektion".

Der Sinn der meisten Menschen sei freilich dem Ineinanderweben der ewigen essentiae der Dinge, ihrer rein begrifflichen Wesenheiten in Gott, verschlossen, sie starrten auf die Niederungen des Existierens. Naturlicht und damit falsche Kausalität leuchte ihnen, nicht Gotteslicht, nicht die Kausalität der Wahrheit, die die wahre Kausalität sei. Wer, wie der Laie, bildernd vorstellt, in den spricht nur das sich entfaltende und entfaltete All hinein. Unsere Intellektion aber ist die Art, wie die Ewigkeit selbst in uns hineinspricht. Kommt uns doch Einheit nicht nur in Gestalt von Bildgesamtheiten zum Bewußtsein! Wir haben daneben den Begriff von „Wahrheit" und ihrer ganz eigenartigen Geltung, die mit allen Zügen des Existierens unvergleichbar ist. Das Alles-in-einem-Sein, das sich in den gebilderten Gesamtheiten nur als Verbindungseinheit kundgab, das in dieser Form den Grenzen des naturhaften Vorstellens unterlag und sich die Färbung einer Einzelexistenz borgte, stellt sich uns dar in einer neuen Form, die alle Vergleichbarkeit mit Endlichem hinter sich läßt. Nicht mehr existierende Bildlichkeit erscheint uns, sondern bildlos eröffnet sich ein ewiges Reich unteilbarer logischer Beziehungen. Die alles einigende Funktion der Einheit, die im Dingeinzelnen verpufft schien und auch in allen Bewußtseinspiegelungen bisherigen Schlages unsichtbar blieb, leuchtet jetzt hervor mit dem Blitze des Geltens, wo im Gelten einer Wahrheit alle Wahrheit gilt. Wir denken dann Gott nicht mehr mit unseren Gedanken, sondern mit seinen Gedanken, und solches Denken Gottes, das eben ist die „Intellektion", das „Schauen der Vernunft".

fortwährend in Weltprozessen. Es ist gegeben und gebbar. Das göttliche Seinsgrößte aber, das doch auch aus der Allmöglichkeit der Gottheit muß in Wirklichkeit kommen können, bleibt als bloße Möglichkeit hinter dem Reichtum der Entfaltungen stumm und verschlossen stehen. Es ist weniger als alles, was existiert und im Gewande des Existierens vor den Bewußtseinsspiegel tritt. Die Einheit, jenes unbestimmte x, das sich zu Entfaltungen bestimmt, hat sich in unzähligen Einzelbildungen verwirklicht. Zu ihrem eigenen Dasein, wo sie Alleinheitswirklichkeit, gottesförmige Bestimmtheit wäre, hat sie sich nicht gefunden. Die Gottesmöglichkeit der Gottheit harrt draußen ungegeben und deutet sich auch innen, im Alltagsbewußtsein, nur mit unzulänglicher Spur an. Denn dieses vermag nur das Gegebene, das ihm erscheint, zu größeren Einheitsverbänden existierender Art zusammenzudenken. Die Einheitsfunktion der Gottheit, die sich im Dasein der Existenzen entfaltet, setzt sich hier nur gleichsam in das Bewußtsein hinein fort und gipfelt in der Vorstellung des Weltalls. In ihm erscheint uns nur ein Bild äußerer Unendlichkeit. Die innere Unendlichkeit echter Einheit, das Allessein und Allesineinemsein, kann keine noch so unendliche Existenz erreichen.

Spinozas Sehnsucht flüchtete demgegenüber zur begrifflichen Wesensschau, den Intellektionen. Er sah sie von überzeitlichem Geltungslichte erfüllt und sah darum nicht die ungegebene Art der Wahrheit. Man kann freilich den Eindruck gegebener Wahrheit empfangen, wenn man nur die unmittelbar einleuchtenden Einsichten beachtet. Letztere versichern uns Geltens. In analytischen Urteilen, wie, daß jede Größe sich selbst gleich ist, entgegengesetzte Urteile weder zusammen wahr noch falsch sein können, daß mit der Folge zugleich der Grund gilt, die Falschheit der Folge auch den Grund falsch macht und Aehnlichem, ist Wahrheitsgewißheit eröffnet. Die Art der meisten Urteile dagegen ist kein Erreichen, sondern ein Zielen, kein Gelten, sondern ein Geltenwollen. Gültigkeitsbewußtsein geht durch sie erst wie ein Suchen und hat die eigene Höhe und Vollendung noch nicht gefunden. Spinoza sieht an solchen „blinden" Urteilen vorbei. Auch in ihnen aber lebt, wie in allen Urteilen, jenes merkwürdige Geltungsbewußtsein, jedoch unbestimmt und unklar. So ist z. B. das Wahrnehmungsurteil „Die Sonne bewegt sich um die Erde" fürwahr nur ein ärmliches und kümmerliches Fürwahrhalten. Dennoch ist es ein Fürwahrhalten. Hier sieht zwar nur und glaubt zu sehen das leibliche Auge: Existierendes im Verhältnis zu anderem Existierenden schiebt sich ins Gesichtsfeld. Aber hinter unserem Sehen, das Daseiendes erblickt, regt es sich wie ein Sehenwollen aus tieferen Tiefen. Um unser Gesehenes webt sich die Forderung der Gültigkeit, deren Sinn wir noch nicht verstehen, solange wir im sinnlich Gegebenen hängen bleiben, bis das Ewigkeitsauge des Verstandes erwacht. Neben die blinden Urteile — wir müssen betonen und unterstreichen: zunächst erst nur neben sie —

treten allmählich Einsichten der oben genannten und von Spinoza bevorzugten Art, die die Bürgschaft der Gültigkeit in sich selbst tragen. Wir schauen in das Licht absoluter Wahrheit; alle Wahrheitsgesetze drücken ihre unzerreißliche Einheit aus. Hier wird der Sinn logischer Gültigkeit klar, und zwar offenbart sich uns diese jetzt, als ob sie nicht rein genug ihr von aller Sinnlichkeit verschiedenes Wesen zeigen könnte. Sie erscheint wie losgelöst von aller Sinnlichkeit. Das ist jenes abstrakte Gelten, das uns so dünnen Eindruck der Unwirklichkeit macht, und das man gern dürre Selbstverständlichkeit, leeren Formalismus, unfruchtbares analytisches Beziehungsgewebe gescholten hat. Allein da es nirgends in der Welt der Entfaltungen echte Einheit gibt, sondern nur allerlei Gesondertes und Besonderes erscheint und da auch jene vergleichsweise einheitlichen Bildungen, die wir Einzelwesen nennen, immerfort ihre Bestimmtheiten wechseln müssen, so daß jede folgende die vorangehende aus- statt einschließt, so ist der Gedanke der Wahrheit, als absoluter Einheit und unzerreißlicher Selbigkeit, ein seltsamer Fremdling. Man stutzt und fragt ihn nach seiner Herkunft. Es kommt hinzu, daß sich die logische Wahrheit in der Weise zeitloser Geltung gibt, von der wiederum nichts, aber auch gar nichts in den Bezirken des Gegebenen zu entdecken ist.

Eine bloße Abstraktion also, ein leeres Luftgebilde? Nur fällt auf, daß sich uns dies Luftgebilde überhaupt aufdrängt und mit so innerem Notwendigkeitsgehalt aufdrängt, daß wir von — Wahrheit und von Maßstäben des Erkennens sprechen. Ein ideales Sein, das Ewigkeit darstellt, erscheint uns hier wie im Spiegel. Mag das alles Selbstverständlichkeit, Existenzlosigkeit, abstrakte Form sein, so bleibt es doch die Gestalt einer Seinsart, die unser Erfinden übersteigt. Es gibt eine Tiefe in uns, die hinter allem Entfaltungsraume der Gottheit liegt. Das Ungegebene, das weder als Einheitswirklichkeit, noch als höchste Wirklichkeit erschlossen ist, spielt in diesen Geltungs- und Ueberzeitlichkeitsformen, darin sich beides zusammen, Einheit und Geltung, durchdringen. Es ist, als ob Göttlichkeit, die nicht ist, durch uns von sich zu träumen anfängt.

Freilich träumt es sich hier nur von Göttlichkeit. Nur mit dem Anstriche der Unwirklichkeit, im Gewande des Gedankens, spielen sich uns zeitlose Identitäten vor, die wie Ueberwirklichkeit aussehen. In leerer Gültigkeit verharren sie für sich. So gleicht ihr ideales Sein einem Schemen. Die Einheit x, den Eindruck empfängt man, kann doch nicht ω werden. Sie, die ihrem Begriffe nach einst alles in einem der Möglichkeit nach war, scheint niemals alles in einem der Wirklichkeit nach sein zu können.

Wir hatten vorhin unterstrichen, daß das Wahrheitlicht, das in den Sätzen der sogenannten formalen Logik ausgedrückt ist, neben die blinden Wahrnehmungsurteile trete. Bei letzteren stehen wir mit beiden Füßen auf dem Boden der gegebenen Entfaltungen, der Wirklichkeit, in der wir täglich und stündlich leben und uns bewegen. Ihr Fehler ist, daß wir hier

nach einem letzten Einheitssinne aller Wirklichkeit nur mit ärmlichem und unsicherem Fürwahrhalten greifen. In den Wahrheitsgesetzen der Logik erfassen wir umgekehrt ewigen Einheitssinn, aber nun schwindet uns wieder der Boden der Wirklichkeit unter den Füßen. Spinozas Griff aus dieser letzteren, trotz alles Reichtums ihrer Einzelheiten und Besonderheiten, trotz der Mannigfaltigkeit ihrer Entfaltungen und Entwicklungen, Illusion und imaginatio zu machen, ist für uns unbrauchbar. Wir sehnen uns nach der Sonne des Geltens im Reiche des Existierens, nach Einheit und Wahrheit derart, daß das Einzelne in seiner Eigenart erhalten bleibt und doch von jener gottförmigen Einheit, Sinn, Wesen oder Gesetz, nicht äußerlich umfaßt, sondern innerlich erfaßt ist. Wir brauchen Stand in der wüsten Vielheit der Dingwelt, in der Flucht, dem Wechsel ihrer Erscheinungen, und wir brauchen Gegenstand statt der leeren Regelhaftigkeit der formalen Logik, in einer Logik der Tatsachen. Das würde uns solide Göttlichkeit in der Erkenntnis bedeuten, und nicht bloß einen Wahrheitshimmel vor ihr.

Das Einheitsbildern, von dem gelegentlich die Rede war, jenes Zusammenfassen von unendlich vielen Einzelheiten zu Gesamtheiten, war in gewissem Sinne ein Vorspiel des geistigen Wunders, das mit unserem Denken werden will. Dort regte sich ein erster Schatten der ungegebenen Einheit in unserem Vorstellen. Aber dieses blieb dabei ein Bildern, das sich nur gleichsam um ein unendlich großes Bild mühte. Mit solchen Weitspannungen des Entfalteten kam uns echte Einheit nicht zu Gesicht. Immer drehten wir uns im Kreise des Naturlichts. Nur eine unvollkommene Unendlichkeit zeigte sich. Sie erschien nicht wirklichkeitslos, aber geltungslos. Im Gegebenen nirgends ein ω.

Der zweite Schritt war, daß der Blitz eines ganz neuen Lichts durch das Vorstellen zündete. Wir erfuhren in unseren logisch-analytischen Erkenntnisverläufen ein vollkommenes Einheitsgelten, aber nur formale Einheit, die nichts mit Existierendem zu tun hatte. ω erschien nun, aber in ω nirgends das Gegebene. Es tritt hier wie Vision, Traum auf, unnahbar der Wirklichkeit. Das Reich der Existenzen war Saatfeld der Gottheit. Nun erscheint er wie ein verlassenes Brachfeld. Indem die Einheit einen neuen Anlauf der Setzung, einer Setzung im Bewußtsein, nimmt, ist es, als habe sie unterlassen, sich auf ihre Entfaltungsstufe zurückzubeziehen. x hat, im mathematischen Bilde, die Reihe der endlichen realen Zahlen jetzt zwar überschritten. Nicht aber damit es den transfiniten Realwert ω annimmt, sondern um in das Gebiet des Imaginären überzuschlagen; i[1], streng genommen, i ω statt ω stellt sich ein. Oder sollte der Weg des x zu ω durch i gehen? Wie, wenn gerade dadurch göttliches Dasein erst möglich werden könnte, daß vorher Göttlichkeitsschein vor

[1] i ist die imaginäre Einheit $\sqrt{-1}$.

menschlichen Bewußtseinen stehen muß? Ein Denker unserer Tage hat von „Fiktionen“ gesprochen, die brauchbar seien zu — unserem Leben. Daß überindividuelle Einheit vor uns ihr Gelten spielt, ist vielleicht auch nur ein Spiegelglanz, brauchbar zu — ihrem Leben. Wie, wenn hier die höchste Einheit, die wir nicht sind, und die selbst noch nicht ist, in einem ersten Lebenshauche anfinge, dazusein oder werden zu können, durch uns?

Hier richtet sich der Blick von der Wahrheit hinweg, die wie leeres Gelten aussieht, auf den Erkenntnisprozeß, der solches Gelten einsieht. Möglich, daß wir dabei doch noch ein Verständnis für Spinozas Stammeln gewinnen, daß in unsern Verstand Gottes unendlicher Verstand hineindenke. Es bleibt dabei, daß wir die Unfruchtbarkeit seiner Ewigkeitsschau bemängeln müssen. Aber auch noch dies unfruchtbare, rein logische Erkennen geht mit einer inneren Gewalt daher, die jeder nachverstehende Leser mit Spinoza spüren sollte.

Das einsichtige Erkennen, auch jenes, das nur analytische Wahrheit erfaßt, ist ein eigentümlicher, mit allen anderen Lebensprozessen, soweit sie bisher geschildert sind, unvergleichbarer Vorgang. Sein Inhalt, das ideale Gelten der Wahrheit, macht den Eindruck der Unwirklichkeit. Der Vorgang selbst wird gerade umgekehrt wie höchste Wirklichkeit, die Ewigkeitstiefe birgt, erlebt. Mag Wahrheit noch so sehr wie ein unirdischer imaginärer Glanz in den Lüften erscheinen! Trotzdem erleben wir jenes Wissen, in das, wie formal und anschauungsleer auch immer das Licht des Geltens tritt, unserem sonstigen Vorstellen gegenüber wie eine Verwandlung. Es hat ganz neuen und unerhörten Gehalt bekommen, es ist von Gewißheit und Notwendigkeit durchwest. Da ist eine Geburt im menschlichen Bewußtsein entstanden, die nicht aus dem menschlichen Bewußtsein geboren ist, die alle möglichen Ableitungen aus dem Gegebenen weit hinter sich läßt. Gerade in diesem Abseitsstehen, in dieser Unbezogenheit auf alles Sonstige zeigt sich an, daß sich hier etwas Außerordentliches zum Lichte ringt. Ein höchstes mit allem Gegebenen unvergleichbares Leben setzt sich hier als unser Erkenntnisleben, darin beides innig aufeinander bezogen ist, real-subjektiv eine unendliche Steigerung unseres Seins im Erkenntnisvorgange, ideal-objektiv absolute Einheit des Geltens im Blicke dieses Vorgangs. Hier erkannte Gültigkeit, dort erlebte Gewißheit, hier erkannte Notwendigkeit, hier befreiend erlebte Zeitlosigkeit, vielmehr das Dort im Hier und das Hier im Dort.

Lebendigkeit des Existierens, aus uns stammend, hat sich abstraktem Gelten, die Ewigkeit des Geltens hat sich menschlichem Bewußtsein vermählt. Wir denken nicht mehr mit unserem bildenden Vorstellen (imaginatio), sondern mit dem Vorstellen der Einheit selber. Sie, die vorher unlebendig, in der Vielheit des Existierens wie verpufft war, „gebiert sich“, um mit Ekkehart zu sprechen, in der menschlichen Seele aus deren Blute als ein gottlebendiger Akt.

So erleben wir denn schon im analytischen Urteile ein Wunder. Mit der Notwendigkeit und Gewißheit, von der es durchlebt ist, steht es himmelhoch über den blinden Urteilen. Nicht wie diese braucht es auf Wahrheit erst zu zielen, sondern ruht in ihr. Die ideale absolute Wahrheit west hier im Erkennen. Aber sie scheint allzusehr auch nur in ihm ihr Dasein zu haben, weil sie außerhalb seiner nichts berührt, was existieren kann. Jedes Verhältnis des logischen Aktes und seines Gegenstands zum bildernden Vorstellen mit seiner einzelhaften Gegenständlichkeit und seiner triebhaften Seelischkeit scheint gelöst. Keineswegs kann diese Art von Wahrheitserleben als die Vollgöttlichkeit gewertet werden, für die sie Spinoza nimmt. Kommt es doch darauf an, die Göttlichkeitshöhe nicht bloß in dem subjektiven Vorgange, sondern auch im Gegenstande der Erkenntnis zu haben, der hier, in den analytischen Urteilen, nichts als reines unbezogenes Gelten ist. Die blinden Urteile der Sinneswahrnehmung weisen hier auf den rechten Weg. Zwar tappen sie nur nach Wahrheit, ohne sie zu erreichen. Wäre aber Geltung in ihnen gegeben, so hätten wir den Anblick einer in die Welt verflößten Wahrheit, die gleichsam den Geist aller dort erscheinenden Zeitlichkeit in ewigen Sinn faßte. Das Reich der Existenzen wäre nicht ein unfruchtbares Brachfeld, über dem leere logische Lichter webten, ohne sich auf jene zurückzubeziehen. Sondern sachliche Gültigkeiten, statt bloß formaler, leuchteten vor uns auf, der Ungegebenheitshimmel der Gottheit hätte ihre Entfaltungserde überformt.

Es wird sich zeigen, ob dieses größere Wunder Denkereignis werden soll. Bliebe es aus, so fielen unser bilderndes Vorstellen und unser einsichtiges Erkennen für immer auseinander. Was läge an Lebenssteigerung im Erkenntnisvorgange, wenn nur leere Einheit vor ihm leuchtete, die nichts Gegebenes einte? Wenn ihn nur formaler Ewigkeitsgehalt, nicht sachlicher Einheitsgehalt durchweste? Wohl wäre im Erleben eingesehener Wahrheit ein Akt höchster Wirklichkeit geworden. Aber mit diesem Akte, der die Gottheit nur als weltverlorenes Gelten spiegelte, wäre keine Einheitswirklichkeit geworden. Kant hat entdeckt, daß jenes größere Wunder in unserem Erkenntnisleben Tatsache ist. In den Urteilen, die er „synthetisch apriori" nennt, leuchtet absolutes Gelten auf, das nicht, wie bei den analytischen Urteilen, leer bleibt, sondern Anschauliches objektiv, gesetzlich und gewiß macht. Göttlich Ungegebenes, Kant nennt es den „reinen Verstand", wird in die Sinnlichkeit — sie ist der Entfaltungskreis der Gottheit — geboren [1].

Was ist es nun, was wir im Ueberblicke über eine Reihe geschichtlicher Systeme gesucht, gefunden und vielleicht auch hinzugedacht haben? Wir wollen jetzt alles, ohne Scheu, einiges Gesagte nochmals in neuer Weise zu sagen, in eins zusammenfassen. Dies Ganze soll auf eigenen Füßen stehen, ohne daß wir der geschichtlichen Stützen benötigten.

---

[1] Die nähere Ausführung hierüber findet sich in besonderem Anhange am Schlusse des Buchs.

§ 7. Die Geburt Gottes in der Erkenntnis.

Spinoza hatte Dinge und Seelen als „modi", Leibniz als „Monaden" bezeichnet. Werden die Einzelwesen „modi" genannt, so steht dahinter der Gedanke, daß sie Besonderungen einer übergreifenden Einheit sind. Nennt man die Einzelwesen „Monaden", so sieht es leicht so aus, als wäre jede Monade eine Einheit nur für sich und als würden sie überhaupt nicht als Besonderungen einer übergreifenden Einheit gedacht. Unsere Meinung ist das nicht, so wenig es Leibniz' Meinung war. In den Ausführungen dieses Buches bedeuten alle Dinge, ebenso wir selbst „Monaden" in dem Sinne, daß sie Entfaltungen einer nichtbestehenden Einheit sind. Jedes Ding ist eine Einheit, und vor allem, jedes stammt von derselben allgemeinsamen Einheit. Letztere Einheit ist in mir so, in dir anders besondert. Die Monade ist modus, das ist Besonderung. Ueber allen diesen Besonderungen ist die Einheit scheinbar verschwunden. Es gibt, soweit wir blicken, in der ganzen Welt immer nur ungezähltes Einzelnes, das auch miteinander, wirkend und gegenwirkend, zusammenhängen mag. Aber ein Etwas, das, existierend, von alledem die Einheit (die Ureinheit, je selbst nur Resultateinheit) darstellte, gibt es nicht. Weder existiert die Einheit, von der die Dinge modi sind, außer oder über den Dingen, noch existiert sie in den Dingen.

Es war der Irrtum Spinozas, daß er die Einheit („Substanz") als Träger oder Weltgrund übrigbehalten wollte, wie es christlicher Irrtum ist, daß sie als Weltschöpfer ein Fürsichsein weiterführe. Es gibt wenigstens zunächst keinen Gott, weder einen überseienden, noch inseienden, sondern es gibt nur Einzelwesen (modi, Monaden), und am wenigsten gibt es unter den Monaden eine unendliche schöpferische. Entgötterte Welt! Die Einheit, von der jedes Einzelwesen die Besonderung darstellt, ist selbst weder je gewesen, noch ist sie[1]. Denn es waren und sind nur Einzelwesen. Sie ist in den Einzelwesen gleichsam verpufft, ehe sie selbst zu beginnen vermochte, oder vielmehr, als sie beginnen wollte, da mißlang dieser Versuch, und an ihrer Stelle entstanden Millionen Einzelwesen. Jedes ist wie ein Versuch der Einheit, zu sein. Ihre Allmöglichkeit durchläuft gleichsam den Rahmen jeder endlichen Daseinsmöglichkeit, um darin zu existieren, und eben, weil alles Existieren Begrenzung ist, kommt sie selbst nicht zum Existieren. Müßte sie doch Dasein ohne Eingeschränktheit werden! Was sich in der betreffenden Monade von ihr verwirklicht, erschöpft sie nicht. In anderen Monaden sind andere Seiten der Allmöglichkeit verwirklicht worden, die selbst als Ganzes nirgends verwirklicht ist. Alle Monaden sind in gleichem Grade erfüllt von der Gottheit und leer von der Gottheit; denn so wollen wir nun die Einheit, die Allmöglichkeit, nennen: Gottheit, die in allem, was ist, zu sein versucht, und in keinem wirklich

[1] „Die Wurzelung des Seienden im Nichtseienden fanden die Weisen im Herzen." Deussen, „Upanishads des Veda", 1897.

Sein und Leben gewonnen hat. Was geworden ist, ist Stückwerk geblieben, modus, es ist in die Einzelheit von Einzelnem zerflattert, das Millionen Einzelnes gleich ärmlich und einseitig neben sich hat. Was dem Sinn und Wesen nach den Reichtum aller Dinge in sich hätte vereinigen können, das ist tief sogar noch unter die bloße Möglichkeit gesunken. Denn alle Möglichkeiten der Existenz sind ja ausprobiert, alle Weisen des Daseins sind schon fruchtlos erschöpft worden. Die Gottheit kann, um real zu werden, nur flüchten in eine andere Seinsart als das Existieren, die aber nur aus dem Existieren hervorbrechen kann. Zunächst, in sich genommen, ist die Gottheit unter allem Seienden. Jedes Seiende ist reicher als sie. Es existiert, sie existiert nicht, sie ist ein Nichtseiendes. Dennoch ist das von ihr, was in den Einzelwesen nicht wirksam und lebendig geworden ist, nicht tot, sondern zieht sich als Unruhe in das Sein der Einzelwesen.

Wir wählten den Ausdruck „Gottheit". Um „Gott", der in irgendeinem Sinne kusanisches „Possest", d. i. in jeder seiner Bestimmtheiten alles und alles auf das Größte ist, kann es sich nicht handeln. Wir haben es mit einem Brunoschen Possest zu tun, der unbestimmten Größe x, der Möglichkeit für alles, was gegeben ist, als deren Abwandelung jegliches Endliche gedacht werden muß, ohne daß sie selbst in irgendeinem dieser Endlichen oder ihrer Summe Existenz angenommen hätte. Existierte sie, so würde sie — Gott sein[1]; sie könnte nur als ein wahres kusanisches Possest Sein gewinnen. Von der Art kann nichts Gegebenes sein. Was existiert, ist zu wenig für eine echte Unendlichkeit und in gewissem Sinne zu viel für ein unbestimmtes Sein. Nehmen wir ein so unendliches Ding wie das Weltall! Es ist freilich unermeßliche Größe in einer bestimmten Art der Beschränktheit. Diese Beschränktheit wird durch die unermeßliche Größe nicht aufgehoben. So bleibt es unter dem kusanischen Possest. Aber das eingeschränkte Sein ist doch, und ist insofern mehr als jenes Brunosche x, das nur unendliche Erwartung des Seins oder Erwartung unendlichen Seins ist. Freilich in der Hand des Seins ist nur ein Bettler geworden, was in der Hand des Allseinkönnens ein König war.

Nichtseiendes also ist die Gottheit. Sie ist aber ein Nichtseiendes in doppeltem Sinne. Die Gottheit ist nämlich einerseits nicht voll zur Weltlichkeit (zum Universum) ausgewirkt, wennschon wir in gewissem Sinne sagen dürfen, daß alle Keime des Universums, auch die zu allen künftigen Einzelwesen und allen künftigen Beziehungen der Einzelwesen (die Gegenwart geht mit der Zukunft schwanger) gegeben sind. Und die Gottheit hat sich überhaupt noch nicht ausgewirkt und kann sich niemals auswirken zur Göttlichkeit. In anderer Wendung: die Allmöglichkeit ist einerseits noch nicht zu allen Dingen geworden. Denn in ihr harrt noch tausendfach künftige Dinglichkeit, Weltlichkeit. Sie

[1] Gott wäre Logos. Jene Einheit, die im Anfange steht, die Gottheit, ist Chaos.

ist noch voll von unverwirklicht Gegebenem. Insofern ist sie nichtseiend im ersten Sinne: sie ist allerlei Unentwickel t e s. Die Allmöglichkeit ist zweitens überhaupt „unentwickel b a r" zu Gott. Ihre Möglichkeit zu Gott ist ebenso außer dem Bereiche des Gegebenen, wie ihre Möglichkeit zur Welt in alle Wege „gegeben" ist. Insofern ist die Gottheit nichtseiend im zweiten Sinne. Das Ungegebensein von G ö t t l i c h k e i t der Gottheit, ihr Nichtsein im zweiten Sinne, ist tiefer, dunkeler und schweigender als die erste Art ihres Nichtseins.

Trotzdem die Gottheit nicht ist, wirkt und west sie in allem. Sie wirkt, insofern es in ihren Entfaltungen Keime und Reste gibt. Sie west, insofern sie ungegeben ist. Von dem „Wirken" der Gottheit kommt aller Weltzusammenhang der Dinge. Dahin rechnen wir nicht nur, daß diese in Realbeziehungen stehen (nicht durch sich, sondern durch die Einheit), sondern auch, daß sie in Vorstellungen einander gegenwärtig werden. Von dem „Wesen" der Gottheit kommt es, daß Geltungen und Werte vor das Bewußtsein treten, die wie unwirklich erscheinen, und doch in Glanz und Schimmer wie ferne Regenbögen über das Reich der Existenzen dahinleuchten.

Das Wirken der Gottheit vollzieht sich in ihrem Entfaltungsbezirke. Hier regt es sich in unzähligem Lebens- und Vorstellungsdrange von der Macht des Unentfalteten. Sie lebt in allem, was Keim und Rest ist. Der R e s t in jedem Dinge? Wir hatten so das genannt, was von der Allmöglichkeit x über ihrer Entfaltung zu diesem Dinge unverwirklicht zurückbleibt. x hat sich in jeder Monade eben nur zu i h r entfaltet. x hat sich zu einer Monade entfaltet, das heißt: seine Entfaltungsmöglichkeit zu den übrigen Einzelwesen (Monaden) ist in diesem Einzelwesen (Monade) gehemmt. Setzt doch jedes Ding der dinggestaltenden Kraft des x in seinem eigenen Sein eine Grenze (sonst müßte sofort jedes Ding jedes werden), wenn auch nicht dem Entfaltungszuge des x überhaupt. Vielmehr wissen wir, gerade der Umstand, daß hier ein Entfaltungsrest, eine Krafthemmung, vorliegt, macht sich in gewissen eigentümlichen Erlebnissen der Monaden geltend.

Der Rest der Allmöglichkeit nämlich, der sich nicht in der Existenz der Monaden verwirklicht hat, verbildlicht sich in ihrem Vorstellen. Es gibt eben kein vereinzeltes Stück Welt, sondern schon in jedem Stück Welt ist Weltall. Was davon in dem betreffenden Einzelwesen nicht Daseins-Ausdruck gewonnen hat, das nimmt für dasselbe ideale Existenz an, was im modus, eingeschränkt, wie er ist, nicht leibhaft geworden ist, das bildert sich ihm geistig vor. Es ist, als ob die Allmöglichkeit x in jedem Einzelwesen zur Ganzheit durchbräche, als ob sich die Einheit, die in der Vielheit verpufft war, zu sich selbst fände. Bezeichnet man das Ding mit a, den darin unentfaltet gebliebenen Rest mit r, so scheint jetzt das volle $x = a + r$ gegeben zu sein, in a als L e b e n , und r darin aufgewacht zu tausend und abertausend V o r s t e l l u n g e n. In Wahrheit ist hier Einheit, Ganzheit keineswegs erreicht. Es ist und bleibt nur gespaltene Einheit.

Die Einheit will ungebrochen verwirklicht sein, nicht als stückweises Leben plus Vorstellen, sondern als Einheitsleben ganz und gar. Im Grunde hat sich die Einheit weder verwirklicht, noch verbildlicht. Verbildlicht hat sich nur der Rest, und verwirklicht hat sich nur das betreffende Einzelwesen (um von der Besonderung der Einheit zu anderen Einzelwesen zunächst abzusehen).

Nehmen wir an, wir selbst seien das Ding a! Wir sind Leben und nicht nur Bildlichkeit. Der Rest in mir, d. h. die Dinge außer mir, sind für mich nur Bildlichkeit, nicht Leben. Die Einheit, als Allmöglichkeit, ist in beidem, in mir und dem Rest. Darum habe ich das Vermögen mein eigener Wissensgegenstand zu werden. Was lebt, kann sich gleichzeitig geistig erblicken. Alles Bewußtsein ist auch Bewußtsein seiner selbst. Man wird sich selbst zum Inhalte seines Vorstellens. Im gleichen hat der Rest das Vermögen Leben zu werden. „Indem ich wurde", sagt Ekkehart, „wurden alle Dinge mit", nämlich sie können in mir so Leben werden, wie ich selbst Leben bin. Zwar sind sie mir zunächst nur als meine Vorstellungen gegeben. Indem ich mein Leben auf sie beziehe, bestimmen sie aber ebenso mein Leben, wie mein Leben sie, werden sie meine Lebensmacht oder ich die ihrige. Der Rest, der nicht Leben ist, ist eben als Bildlichkeit vor einem Leben gegeben, und ist dadurch, selbst nicht lebend, für ein Leben da, er kann in der Weise dieses Lebens Leben werden.

Kehren wir nun zu unseren Bezeichnungen a, r zurück! Wir hatten a als Leben, r als Vorstellensinhalt angenommen und wir fragten, ob sich nicht in dem Zusammen von r und a die verpuffte Einheit wiederfände. Die Antwort war, daß sich im Grunde die Einheit weder verwirklicht, noch verbildlicht habe. Nur etwas von ihr habe sich in a verwirklicht, ihr Uebriges habe sich in diesem Stücke Welt nur verbildlicht. Jetzt sehen wir, a hat nicht nur r, sondern auch sich selbst zum Inhalte seines Vorstellens. Hat es, a und r, vorstellend, dann nicht die Einheit zum Inhalte seines Vorstellens? Wiederum lautet die Antwort „nein". Daß wir alle Stücke vorstellen, von dem einen zum andern übergehend, heißt nirgends und niemals, daß wir schon damit das Ganze vorstellen. Es scheint dabei zu bleiben, daß sich die Einheit „als" Ganzes nicht einmal auch nur verbildlichen kann. Wie es Tatsache ist, daß sich, indem sie a wurde und damit zu a eingeschränkt wurde, nicht die ganze Einheit verwirklichen konnte, so scheint es ihr sogar versagt, als Ganzes für a ins Vorstellen zu treten. Die Einheit, der Schoß von allem, ist das Aermste und Leerste geworden. Das Dasein (Existieren) ist mehr als sie, und mehr als sie ist auch schon das bloße „Inhalt von Vorstellungen Sein". Sowohl von dem wirklichen, wie von dem bildlichen Sein wird ihre Armut übertroffen. Sie hatte, als alle Dinge wurden, aus der Nichtigkeit und Unbestimmtheit herausgewollt und ist doch ein Nichts geblieben, in Hunger nach Dasein und Leben. Es wäre Gewinn für sie, wenigstens als Vorstellensinhalt zu erscheinen.

Als solcher Vorstellensinhalt tritt sie tatsächlich auf, und zwar gibt es zwei Weisen, wie sie Vorstellensinhalt wird. Nicht nur Dingvorstellungen nämlich schweben mir, dem Einzelwesen a, vor, in denen sich d a s verbildlicht, was meinem Leben an Ganzheit f e h l t , sondern auch Einheitsvorstellungen, in denen sich Ding mit Ding zusammengefaßt zeigt, bis zur höchsten Einheitsvorstellung, dem Weltall, der Welteinheit. Freilich, die Einheit ist hier noch nicht wesenhaft vorgestellt. Sie wird vom modus nur in der Weise von modis, nicht in ihrer eigenen Weise, vergegenwärtigt. Sie bildert sich wohl im Vorstellen von a, aber sie b i l d e r t sich eben, uns erscheint hier eine „Welt“ in dem ganz gleichen Sinne, wie uns alle „Dinge“ erscheinen, als Existierendes nämlich in der Ordnung des Existierenden. Ihre Darstellung ist in die Vorstellungsweise des modus eingezwängt, und solches Vorstellen läßt sie uns als ein Ganzes (Totum) erscheinen, das sich immer weiter ausdehnen kann.

Die Einheit kann sich aber auch in neuem eigentümlichen Sinne verbildlichen, wo sie vor das Bewußtsein des modus nicht in der W e i s e v o n m o d i s tritt, sondern, wir können es nicht anders ausdrücken, mit ihrem e i g e n e n Vorstellen davor erscheint. Dies Vorstelligwerden der Einheit in ihrem eigenen Vorstellen erleben wir als Licht des Geltens. Es ist diejenige Vergegenwärtigung der Einheit, die allein ihr wahrhaft angemessen ist. Die „Intellektion“ des Geltens überschreitet die Grenzen des Gegebenen, und unsere Betrachtung langt damit bei etwas völlig Neuem an [1]. Uns enthüllt sich der Wunderweg der Gottheit aus dem Wesenlosen ins Wesenhafte, ein zweites Entstehen im ersten Entstandenen.

Im Anfange war ohne Anfangen dunkel Wesendes, das sich selbst nicht offenbar war. Er hatte zeitlos anfangend Selbsterhöhung gesucht und sich zu Existenzen entfaltet. Der Strahl des Existierens war erstes Aufleuchtenwollen ihres Dunkels. Aber Existenz ist eine Seinsart, die nur Millionen von voneinander getrennter Einzelwesen zuläßt. Das i s t zwar Licht

[1] Bisher bewegten wir uns in dem E n t f a l t u n g s bezirke der Gottheit. Daß modi da sind, daß modi anderen modis als Einzelwesen erscheinen, und daß uns auch allerlei Gesamtheiten, die aus Einzelwesen bestehen, geistig zu Gesicht kommen: das alles gehört zur Auswirkung der Gottheit als Weltall und fällt in den Umkreis des „Gegebenen“. Aber eben das „Gegebene“ sättigt den Hunger der Gottheit nach ungeteilter und uneingeschränkter Einheitswirklichkeit nicht. Die „Göttlichkeit“ der Gottheit bleibt verschlossen und leer hinter allem Gegebenen stehen. Sie ist ein tieferes Nichtsein als alles, was in der Weise des Unentfalteten und Unentwickelten der Gottheit an Existenz fehlt. Wie dieses „Rest“ und „Keim“, so ist jene das „Nicht“ in allen Dingen. Immerhin das Nicht i n den Dingen. Die Gottheit war Allmöglichkeit, Möglichkeit also auch zu ω, zur Göttlichkeit. Ist sie in die Dinge aufgegangen, so muß irgendwie das ω-Seinkönnen des x als Möglichkeit i m Endlichen verblieben sein, wenn auch noch so stumm und unaufgeschlossen. In diesem Sinne ist die Gottheit, die Gott werden wollte, aber nicht geworden ist, zwar ein Nichts; aber ein solches Nichts, in dem, wie sich herausstellt, alles Erkenntnis- und Wertleben geboren wird und darin es voll und wahr wird.

gegenüber dem uranfänglichen Dunkel. Aber Existenz ist wie zerstreutes Tageslicht; es breitet sich, bei bedecktem Himmel, von Luftteilchen zu Luftteilchen aus und läßt nicht ahnen, von welcher glutenden und flammenden Einheit es stammt. Nur daß unsere metaphysische Einheit, die Gottheit, von sich aus in der Art des Existierens überhaupt nicht zum Gluten und Flammen kommen kann. Durch ihre Entfaltung kommen alle Dinge zum Existieren, aber sie selbst kam nicht zum Existieren und kann nicht zur Existenz kommen, da sie weder als ein Einzelwesen noch als die Summe der Einzelwesen zu existieren vermöchte. Sie hat, wie indische Weisheit sagt, „ihr Selbst in allen Wesen geopfert“ und west nur noch als das Ungegebene in allem Gegebenen. Sie bleibt in allem dem Einzelnen, sowie in seinen physischen und biologischen Zusammenhängen, als verborgene Spannung zurück, auf Selbsterhöhung wartend, in Dingzersplitterung gefangen. Es ist wie ein unbewußter Hunger des unerlösten Einen in den unerlösten Vielen. Gäbe es keine andere Wirklichkeit als die vielheitliche des Existierens, mit ihrer ewig fortgesetzten Vereinzelung und Zersplitterung, ihrer einheitslosen Mengenbildung, so bliebe dieser Hunger des Ungegebenen nach Gegebenheitsspeise, des wesenlos Wesenden nach Wesenhaftigkeit, ungesättigt. In der Ebene des Existierens kann durch keine Steigerung, auch durch keinen Zusammenschluß der vorhandenen Bildungen, das innere Leben der geheimnisvollen Tiefe aufwachen. In dieser Daseinsform bleibt sie, wie eine verpuffte Kraft, unlebendig. Es ist ihr auch versagt, sich als „höchste“ Existenz in Gestalt eines für sich existierenden Gottes innerhalb des Existierenden zu setzen oder — etwa mit Hegelschem Werdegang — zu werden.

Aber vielleicht ermöglicht sich ihre Verlebendigung über die Ebene des Existierens hinaus in einer anderen Weise, indem sie sich als eine ganz neue Wirklichkeitsart setzt. Wenn aber nicht das, so möchte es vielleicht sein, daß sich in das Existierende hinein, zumal in das lebendig Existierende, der Blitz des ungegeben Wesenden als Blitz einer höheren Seinsart schenken könnte. Dann wäre die Welt des Existierenden kein fehlgeschlagenes Oedland, kein unfruchtbarer Kieselhaufen, sondern Acker und Frühlingsfeld für eine in ihr sich schaffende Ueberwelt. Das unterindividuell Wesende brauchte die individuelle Lebendigkeit, um sich in ihr als überindividuelle Lebendigkeit ans Licht zu gebären.

Es ist in der Tat, als setzte die Einheit den Versuch, Leben zu werden, der dazu führte, daß wir wurden, nicht sie, durch uns fort. Ihr erster Versuch hatte dazu geführt, daß wir sind. Der zweite Versuch führt möglicherweise dazu, daß sie ist, und zwar nun, da wir schon geworden sind, durch unser Leben hindurch. Natürlich sind das nicht zwei Schritte, es sind zwei Seiten eines einheitlichen Prozesses. Leben ist nur in einzelhafter (individueller) Form möglich, und so kann Einheitsleben nur entstehen, wenn im einzelhaften Leben dadurch Neues entsteht, daß es sich selbst überwindet, daß im einzelhaften Leben übereinzelhaftes erwächst. Wir

sind Spannungsenergien der Gottheit und sollen ihre Bewegungs-Energie werden. Die Einheit kann durch uns Leben gewinnen, indem wir dasselbe tun, was die Einheit getan hatte, ihr Selbst aufgeben. Wie die Einheit ihr Sein in die Einzelwesen hineingegeben hatte, so sollen die Einzelwesen ihr Leben in die Einheit hineingeben. Dazu muß sich das übereinzelhafte Leben, das kommen will, im einzelhaften irgendwie vorher andeuten. Es muß in diesem ein Licht werden, in dem es sich wie im Gleichnis äußert, ein Glanz, der das einzelhafte Leben bewegen kann.

Es ist mit der Welt des Existierens, als wäre ein Unbewegtes in erste Schwingungen geraten. Aber es waren Dunkelstrahlen, die sich zu früh als Materie niederschlugen und in gegenseitiger Starrheit gefangen haben. Der uranfängliche Fluß muß wieder in Gang gebracht werden. Die dunkelen Massen müssen erst ionisiert werden, damit Energie neuer Strahlen hervorbreche, die um so wärmer und leuchtender sind. Das Unbewegte ist die wesende Gottheit, das Dunkele sind die Dinge. Die neue Energie ist Gott, die höchste Wirklichkeit von allem, indem sie alles in einem ist. Gott setzt sich dadurch, daß durch das Wesen und Weben der Gottheit das Existierende überformt wird. Der Ueberformungsvorgang wird dadurch eingeleitet, daß vor uns Gültigkeiten und Werte aufleuchten. Das Eine schläft in der Existenzform, es erwacht logisch und axiologisch.

Durch ersteres Erwachen werden unsere Wahrnehmungen, durch das zweite wird unser Wollen aus dem Wesenlosen ins Wesenhafte gehoben.

Unser Wahrnehmen beginnt mit der Sichtbarkeit einer Außenwelt, in der uns Millionen Dinge einzeln und vereinzelt gegeben sind. Mein Rest an Gottheitsentfaltung, dasjenige vom Universum, das nicht in meinem Sein verwirklicht ist, verbildlicht sich mir hier im Vorstellen. Wir sind wir a u c h in der Seinsform, wir sind jene anderen Dinge nur in der Vorstellungsform. In diese Vorstellungsform ist meine Sonderart mit hineingelebt, weil das Vorstellen ja m e i n Vorgang ist. In meinem Wahrnehmen steckt aber nicht bloß Sonderschau, die meine Eigenart ausdrückt, sondern auch Vereinzelungsschau, mit der sich die allgemeine Art der Endlichkeit ins Vorstellen drängt. Die Dinge außer uns erscheinen uns als Welt, als Menge, das ist als ein Zusammenspiel und Gegenspiel von lauter zersplitterten Daseinstücken.

Die Sonderschau des Einzelnen, die Ichheit im Vorstellen, wird überwunden, wenn er die Gegenstandsbilder seiner Wahrnehmung in die Empfindungsinhalte, aus denen sie zusammengerafft waren, wieder auflöst und letztere nach logischen Einheiten neu zusammennimmt. Damit das geschieht, muß ein Anreiz für uns da sein, daß wir die Empfindungsinhalte übereinzelhaft lesen. Woher der immer wiederkehrende Gedanke der Wahrheit, den wir nicht los werden? Von ihm kommt jener Anreiz. Sie scheint uns als geltende Idealität in eigener Wirklichkeit gegeben, die von der Wirklichkeit des Existierens verschieden ist, und wir erblicken sie als Einheit

durch und durch. In und mit einer Wahrheit gelten alle Wahrheiten, ihre Gesetze sind Einheitsgesetze des Geltens, Zusammengeltens und Nichtzusammengeltenkönnens. Der Satz der Identität, des Widerspruchs, von Grund und Folge, alles Sätze, in denen mir dieselbe ideale Einheit entgegenleuchtet, werden mir einleuchtend. Sie sind von allem blinden Vorstellungsdrange und -zwange, von allem noch so starkem subjektiven Meinen verschieden. Sie sind von objektivem Gehalt, nicht seelisch belebt, sondern logisch durchwest. In allem wissenschaftlichen Verfahren breiten wir diese Gesetze über das existierende Einzelne aus und gewöhnen uns, auch dieses in übereinzelhaftem und überzeitlichem Lichte zu sehen: nämlich die existierenden Sachen in geltende Tatsachen umzuwerten.

Aber das übereinzelhafte und überzeitliche Gelten der Wahrheit entschlüpft, sobald wir es für sich greifen wollen, immer wieder unseren Händen. Ich möchte es wie ein stehendes Sein deuten, aber greife ins Leere. Dies Gelten will mir, der ich gewohnt bin, nur in Einzelexistenzen Wirklichkeit zu finden, als wirklichkeitslose „Fiktion" erscheinen, und doch kann ich mich dem Zwange, es anzuerkennen, nicht entziehen. Es berührt uns stärker als jede existierende Einzelheit, es erscheint uns, indem wir uns ihm beugen müssen, wie eine höhere Wirklichkeit, und doch sprechen wir von ihm in Ausdrücken der Nichtwirklichkeit. Wir nennen es „ideales Sein", behandeln das zeitüberlegene Gelten, weil es kein Existieren ist, wie ein Nichtsein. Wir nehmen das „rein Logische", weil es mit noch keinem körperlichen oder seelischen Gehalt erfüllt ist, für etwas leer Formales und Gehaltloses, Unlebendiges.

Und es lebt auch nicht. Aber es sind die Pfeile eines Lebens, das werden will. Es regt sich ein erster Lebenshauch von der „Göttlichkeit" der Gottheit. Wir konnten bisher von dieser immer nur bedingungsweise sprechen als von der letzten Einheit, die alles eint, sich aber nicht zu eigenem Sein gefunden hat, die jedes Ding zu einem Dies besondert hat, ohne selber ein Dies werden zu können. So bleibt die „Einheit" des einen Seins ungegeben und liegt nur als Spannung in der Tiefe aller Dinge. Einzig ihre unerschöpfliche Entfaltungskraft w i r k t sich in der Vielzahl der letzteren, in neuen und aber neuen Gestaltungen immer neu aus. Aber jene Spannung w e s t in den Dingen. Sie ist der Grund, daß uns abstrakte Einheit gegeben scheint. Ideales Gelten, logisches Sollen, der Gedanke der Wahrheit stehen vor unserem Bewußtsein als Spiegel der selbst ungegebenen Einheit, die dennoch uns bewegt. Mit dem, worin sie sich spiegelt, dem idealen Gelten der Wahrheit, die doch nirgendwo und nirgendwann ist, bewegt sie uns so, daß wir gar nicht anders mögen, als alle Einzelexistenz, die sich uns in Empfindung und Wahrnehmung darbietet, unter die Methodik des Einheits- und Geltungsgedankens zu bringen. Alles das nämlich, das u n s vorher in Empfindungen und Wahrnehmungen wie Einzelnes und für sich Seiendes gegeben war, wird jetzt von uns in Synthesen des Wahrheitsdenkens unter o b j e k t i v e r Einheit gedacht.

Nicht bloß also, daß uns in den logischen Gesetzen reines Gelten entgegenleuchtet. Wir versuchen jetzt solches Geltungsdenken an allem Gegebenen und begreifen zunächst uns selber in evidentem Selbstwahrnehmen. In diesem fassen wir nicht einfach unsere Existenz, sondern das Gelten unserer Existenz, unser Gelten, auf. Wir sehen uns darin in dem Ewigkeitslichte einer Tatsache, eingebettet in den Zusammenhang alles Geltens und von ihm getragen.

Ebenso will universales Gelten in unserer Dingwahrnehmung lebendig werden — durch Methoden der Wissenschaft. Sie ermöglichen es, aus den uns erscheinenden Sachen die in sich geltenden Tatsachen herauszuarbeiten. Tatsache: das ist im Leben und Licht des Geltens ergriffenes Dasein. Tatsache: das sind die Gottdinge, die der lebendige Dinggott, die wissenschaftliche Methode, schafft, und die von den vereinzelten Dingen der bloßen Wahrnehmung gänzlich zu unterscheiden sind. Wurde in dieser das einzelne Mannigfaltige der Anschauung ungültig, im Zufallsspiele des Augenblicks vereint, so denken wir jetzt unter „kategorialen Gegenstandsformen" wissenschaftliche, reine Sachlichkeit. Aus unserem Weltbilde verschwindet die Subjektivität. Sodann hatte uns in der Wahrnehmung jedes blinde Sein wie ein Fürsichsein berührt. Jetzt ist das Sein mit jedem Sein und mit uns selber in Wesenstiefen verschlungen und von Einheitsgeltung durchleuchtet.

Vielmehr diese Höhe der Betrachtung wäre schon der Abschluß. Sie muß sich erst durchsetzen. Wohl liegt es in jeder objektiven Sachlichkeit, die wir Glied für Glied aussondern, daß sie mit jeder anderen einheitlich zusammengeschaut werden kann. Eben hierbei sind wir jedoch noch meist geneigt, die neuen Gegenständlichkeiten reinen Denkens wie Bausteine zu behandeln, aus denen wir ein umfassendes Weltbild, das „wissenschaftliche" zusammensetzen möchten. Wir denken uns gern die „Erfahrungswelt" als ein Maschenwerk gereinigter Einzeltatsachen und wissenschaftlich festgestellter objektiver Beziehungen zwischen ihnen. Wir nehmen Fäden auf Fäden in die Hand und meinen ein geistiges Band zu weben, ein Universum, aus dem allen zu gewinnen.

Solches Verfahren zeigt, daß wir zwar die Ichheit unseres Vorstellens, aber noch nicht seine Vereinzelungsschau, die imaginatio Spinozas, überwunden haben. Wir fahren fort, Einzelnes mit Einzelnem wie zu Bildgesamtheiten zusammenzuschließen. Das Ganze der Welt, die uns so vorstellig wird, ist aber auch nur geltungsloser Schein, ob wir zehnmal die Scheindinge der blinden Wahrnehmung durch Sachverhältnisse ersetzt haben. Die Einbildungskraft lehrt uns auch hier nur wieder Wahrheiten auf Summe lesen, während wir alle Wahrheit auf Einerleiheit lesen müssen. Immer noch kämpfen hier das Vorstellen nach meiner Weise und überhaupt nach Weise der Endlichkeit (im Entfaltungskreise der Gottheit) mit dem in mir werdenden unendlichen Vorstellen. Dies nämlich wäre „gegenständliches Gelten". Uns aber geht es so, daß wir zunächst immer meinen, Etwas

als geltend anerkennen zu müssen, wo dieses Etwas das Hauptwort und Gelten das Beiwort ist. Wir denken „geltende Gegenständlichkeit", das heißt wir beharren dabei, den Gegenstand stehend zu nehmen, nur nicht in der Färbung unserer zufälligen Blick-, sondern seiner notwendigen Sachgegebenheit. Das Gelten der wesenden Einheit ist noch nicht an Stelle des bildernden Vorstellens, sondern nur in dasselbe getreten. In unserem vorherigen Vereinzeln und nachherigem Zusammenfassen steckt immer noch das zeitliche Leben der Seele.

Statt daß wir hierbei stehen bleiben, muß das, was mit dem Mannigfaltigen der Anschauung geschehen war, noch einmal mit dem Mannigfaltigen des Geltens geschehen. So wenig wir verschiedene Empfindungen zu einem Gegenstande „verbinden" können, sondern wissenschaftliche Gegenständlichkeit daraus entspringt, daß wir ein Mannigfaltiges der Anschauung in notwendiger synthetischer Einheit denken, so wenig können verschiedene wissenschaftliche Gegenstände zu einem Universum verbunden werden. Vielmehr, wenn wir von Beziehungen aller Art sprechen, in denen die Gegenstände untereinander stehen, so darf das nur den Sinn haben, daß sich das Geltungsdenken um notwendige Selbigkeiten bereichert. Man entdeckt damit in demselben Stücke wissenschaftlicher Welt immer andere und andere Stücke Welt, wie denn die Wirklichkeit in Millionen Einzelwesen, die voneinander verschieden sind, doch immer nur sie selbst ist. Das eben ist die Leistung der Wissenschaft, daß sie in der Verschiedenheit die Selbigkeit entdeckt. Hatte notwendige Gültigkeit die Befreiung vom subjektiven Bildeindrucke und das Ergreifen reiner Gegenständlichkeit bedeutet, so bedeute uns „Allgemeingültigkeit" jene Einheitsgeltung der Wahrheit, wonach alle geltende Gegenständlichkeit in einem gegenständlichen Gelten begriffen ist. Die Eigenheit der Gegenstände ist damit nicht aufgehoben, aber sie ist in die Universalität hineingehoben. Die Fiktion des Universums hat sich gewandelt in das Gottlicht der Universalität. Unsere Empfindungsinhalte sind umgelebt worden aus einer in Zeit und Raum zerstückten Außenwelt mit bloßen Scheindingen in eine ewige Geltungswelt, wenn man eine Einheit, in der Mengen aufgehört haben, da zu sein, noch als „Welt" bezeichnen will.

Ich selbst aber, der ich vorher nur ideell mit den Dingen eins war — sie waren meine Vorstellungen —, lebe als Erkennender ein Alleben mit ihnen, vielmehr ich erlebe das Einheitsleben der Wissenschaft. Wissenschaftliche Methodik ist ein Wunderleben, wo die Einheit als Wahrheit in mir und ich als Denkender in der Einheit lebe, und wo ich in und mit ihrem Gelten auch die Dinge zu erleben fähig werde: nicht wie sie in meiner oberflächlichen und stückhaften Wahrnehmung als vereinzelte Wesenheiten erscheinen, sondern nach ihrer Tiefe, wie sie gleichsam im Wissen der Einheit, das sich aber erst durch die wissenschaftliche Methodik als Wissen setzt, gewußt werden, nämlich in ihrem überindividuellen Sosein und Wesen,

das auch noch Ueberhöhung ihrer raumzeitlichen Gegebenheit in dem Entfaltungsbezirke der Gottheit ist. Die Methode, Wahrnehmungen in Wahrheit zu verwandeln, das eben ist das in uns tätig gewordene Wissen der Einheit. Es ist göttliches Einheitsleben, das sich nun, in der Logisierung der Wahrnehmungen, gleichsam durch unser Denken hindurchschaffend, vermannigfaltigt, nicht daß sich ein stehendes Gottessein in Entfaltungen oder Schöpfungen vervielfachte.

Dieses Leben der Wissenschaft lebt sich selber. Es ist ein eigentümliches Leben in eigentümlichen Objekten, darin alle Dinge erst ihr wahres Selbst sind, und es ist in allen Erkennenden und in allen Erkenntnissen ein und dasselbe Leben. Wo es auftritt, tritt es mit dem Charakter der Evidenz, notwendiger Gewißheit, auf. Das Merkmal der Evidenz ist die subjektive Seite des Erkenntnisvorgangs. Es zeigt das neue göttliche Leben in meiner Eigenart, als Seligkeit des Denkens. Die objektive Seite des Erkenntnisvorgangs ist die gesetzliche Geltung selbst. Objektiv: der Geltungszusammenhang, den ich sehe; subjektiv: die Evidenz, in der ich ihn sehe. Um willen dieses Evidenzerlebnisses, das werden soll, steht der ideale Gehalt von Gültigkeiten vor uns. Die Einheit, die über ihren Entfaltungen ungegeben geblieben ist, hat aufgehört, sich bloß in abstrakten Gültigkeiten tot zu spiegeln, sondern lebt in meinem Bewußtsein mit ihrem überindividuellen Gehalt; und ich habe, indem ich dem ideellen Gelten mein Denken beuge, das Leben meiner Oberfläche in ihre Tiefe gegeben, so daß darin ihr Wissen und Bewußtsein aufglänzt. Das Leben der Erkenntnis ist nun mein Leben und doch nicht mein Leben. Denn die Gottheit, die ihre göttliche Wirklichkeit gefunden hat, lebt in mir. Als Erkennender lebe ich immer wieder ihr Leben, so oft ich aus diesem Leben, es selbst und mich zernichtend, immer wieder herausfalle, wenn ich mich und Anderes in Vereinzelung denke. Mein Vorstellen ist im Einheitsleben der Erkenntnis überwunden, und doch ist mein Vorstellen unentbehrlich für dasselbe. Denn ich bin ein Blatt im Entfaltungsblühen der Gottheit, und so kann diese nur duften und glänzen, indem ich ihr Blumenblatt werde, indem sie in mir mit der Umwandlung meines Vorstellens lebt.

Höchstes Sein hat sich so in mir über mir geboren. Aus Einheit und Gelten dort, meinem Existieren und Bewußtsein hier, ist in meinem einsichtigen Erkennen ein Leben geworden, in dem sich beides überhöht. Es überhöht sich das vorher unbewegte Spiegeln der Einheit: sie ist gelebtes Gelten geworden. Ebenso überhöht sich mein eigenes Sein: es wird, in seinen Wissensakten, universales Leben. Der Gott, der in meinem Bewußtsein als es einigende Einheit lebt, hat den Gott gefunden, der als alles einigende Einheit — noch nicht lebte, sondern nur durch die Hinspiegelung von Gelten vor meinem Bewußtsein zum Leben drängte.

II. Teil.

Das ruhende Ungegebene im Wertleben.

§ 8. Das Gefüge der Gefallensregungen und ihre Beziehung auf die Einheit.

Rückblick und Vorblick.

Welches ist nach allem das bisherige Ergebnis? Vor dem nächsten Blicke steht eine Welt von Existenzen. Existieren gilt als die Wirklichkeitsform. Indessen nur eine Mengenwirklichkeit, nie eine Einheitswirklichkeit bietet sich hierbei dar. Das Existierende zersplittert in Einzelwesen, die einheitslos nebeneinander stehen. Zwar knüpfen sich Beziehungen herüber und hinüber. Mit alledem ist keine Einheit verwirklicht. Einheit ist im Reiche des „Existierens“ ungegeben. Dennoch „west“ Einheit. Ohne Annahme eines Einheitsgrundes fiele die Welt in Stücke und hinge in der Luft.

Wir sagen „Einheit west“, sie ist nicht. Suchte man nach gegebener All-Einheit, die schon verwirklicht wäre, man fände sie nirgends, weder über, noch neben, noch vor den existierenden Dingen. Sie ist als für sich und vor den Dingen seiendes Etwas nicht einmal denkbar, am wenigsten als eine fertige, vollendete Einheit. Bildete solche das logische oder zeitliche Erste vor den Dingen, so wäre alles Einzelne nur als Abschwächung dieses „göttlichen Seins“, als Abfall davon, zu begreifen, und die angebliche Gotteseinheit ließe sich gar nicht mehr als Einheit festhalten, weil sie die Dinge nicht einte, sondern von sich ausstieße. So bleibt nur übrig anzunehmen, daß in den Dingen zwar Einheitsmöglichkeit angelegt, aber nicht wirkliche Einheit aufgekommen ist.

Wir haben den wesenden Einheitsgrund „Gottheit“ genannt. Von ihr kommt sowohl, daß vieles da ist, was der Einigung harrt, wie auch, daß Einigung des Vielen verwirklicht werden kann. Durch alles Existierende west unaufgeschlossene und verborgene Einheitsmöglichkeit, und dieses „wesende“ An-sich „Gottheit“ gleicht in seiner Leere und Ungegebenheit einem Nichts. Dennoch steckt darin die Richtung ein All, und das heißt, mehr als alles Einzelne, nämlich Alles in Einem und in einem Alles (Pos-

sest) zu werden, aus der toten und unbestimmten dem Nichts gleichen Art in bestimmte und lebensvolle göttliche Art überzugehen.

Sind wir hier in dem Ungegebenheitsfelde der Gottheit, ihrem „Nichts“, aus dem aber schöpferische Gottessetzung als Einheitssetzung hervorbrechen kann, so bedingt doch zugleich die Gottheit das Dasein der Welt, nämlich insofern sich die erstere entfaltet hat. Darin, daß sich die Gottheit entfaltet hat, sehen wir den Grund, daß unzähliges Einzelnes existiert und daß es tausendfältige Wechselwirkung zwischen den Einzelwesen gibt. In dem Entfaltungsfelde der Gottheit ist alles „Was“ der Einigung aufgeschlossen. In ihrem Ungegebenheitsfelde verharrt schweigend und unaufgeschlossen das „Wie“ der Einigung.

Wie nun kommt alles Viele auf Einheit? Nicht dadurch, daß sich äußerlich Existenz auf Existenz zusammenschließt, sondern daß sich innerlich Einheitslebendigkeit erschafft. Die Existenzform könnte immer nur Einigungsstoff hervorbringen und herbeibringen, könnte niemals Einheit im Wesen hergeben. Wahre und lebendige Einheit ist nicht als All von Existenzen möglich. Sie kann nur als Geistigkeitsall hervorgehen, und solches Geistigkeitsall nennen wir „Gott“[1]. Gottlebendigkeit muß sich in die biologische Lebendigkeit, die von der stummen Gottheit, sofern diese alles durchwest, getragen wird, hineinschaffen. Sie erschafft sich beim Menschen in Denk- und Willenserlebnissen. Das stumme „Wesen“ der Gottheit kommt alsdann zur Wesenhaftigkeit. Ihre Angelegtheit auf Allheit gewinnt Erfüllung, nicht in Gestalt eines existierenden Universums, sondern als logische und axiologische Universalität.

Wir hatten bisher nur von der logischen Universalität gesprochen, wie sie in unseren Erkenntnisvorgängen durchbricht. Hier ist die Gottheit zu göttlicher Lebendigkeit im menschlichen Denkleben, noch nicht im menschlichen Tat- und Willensleben, erwacht. In unserem Vorstellungsspiegel, freilich zunächst nur in diesem, hat sich jedes Sein mit jedem in der Einheit des Geltens zusammengefunden, ein gegenständliches Alleines hat sich in uns geboren. In uns. Unser Bewußtsein ist gewürdigt, daß darin die Gottheit zum göttlichen Wahrheits-Possest, lebendigem Alles in Einem sein könnenden Denken, wird; der Erkenntnisgehalt, den wir in der schöpferischen Methodik der Wissenschaft gewinnen, gibt sich als etwas uns Gewisses.

Das alles ist ein sich selbst setzendes Gottesleben in uns, aber es ist doch nur ein Gottesleben der — Erkenntnis. Die Gottheit ist, indem sie in unserem Gegenstandsbewußtsein zu ihrem Vorstellen durchbricht, zur sich selbst setzenden universellen Einheit des Gedachten geworden. Sie hat uns nur in dem einen Bezirke unseres Bewußtseins, in

[1] Da es Gott als Seinsgrößtes nicht gibt, so nehmen wir fortan das Wort „Gott“ in der obigen neuen Bedeutung, auf die in § 2 vorerst mit dem Worte „Göttlichkeit“ gezielt war.

unserem Vorstellen ergriffen. Die zersplitternde Spiegelung von Einzelexistenzen ist überwunden, indem wir der Einheitsgeltung einleuchtender Wahrheit gewiß werden. Aber unser Leben kann noch weit entfernt sein, die Gestalt von Einheitsleben anzunehmen. Es ist, indem wir einsichtig erkennen, nur zum kleinen Teil zum Träger göttlicher Ueberformung geworden. So göttlich das Wissen, die sich in unserem Denken zeugende Wahrheit, ist, so gleichen wir doch als Wissende Zuschauern, die eigentlich bei allen Dingen und sogar bei uns, sofern wir im Geltungszusammenhange der Wahrheit auch uns erblicken, immer nur dabei sind. Wir sind aber weit entfernt, unser Erkanntes und Täter unseres Erkannten mit allen Fasern des Willens geworden zu sein. Die Gottheit ist bloß in unserm Vorstellen „Objekt" geworden, das alle „Objekte" ist. Sie hat sich zu Gott in gedanklicher Selbstschöpfung bei uns wohl vergültigt — schon das gehört grundwesentlich zu ihrem Wirklichwerden —, sie hat sich aber nicht als Lebensgut bei uns zu ihrem axiologischen Gottsein gefunden.

Könnte sich letzteres vielleicht dadurch ermöglichen, daß uns Liebe zur erkannten Wahrheit bewegte, daß wir ganz und gar Menschen des Wissens würden? Daß uns also eine starke Hingabe, nicht gerade zum Sein der Dinge, jedoch zu ihrem Gelten erfüllte? Es genügt, die Möglichkeit, die hier vorliegt, anzudeuten, um ihre vergleichsweise Armseligkeit zu gewahren. Wie wenig gäben wir aus uns her, wenn wir nur das Wissen liebten und wir nur als Wissende alle Dinge wären, und wie viel mehr wäre es, wenn einer als Liebender alle Dinge würde! Schon ein Ding in der Liebe ganz und gar zu werden, bedeutet einen viel größeren Einsatz unseres Wesens, als er darin gegeben ist, daß uns etwas, nein alles, gewiß wird, und daß wir diese Gewißheit (gelebtes Gelten) lieben. Jeder von Menschenliebe Ergriffene (geltendes Leben) gibt aus sich mehr her und ist mit dem geliebten Gegenstande tiefer eines, als der Wissende mit dem gewußten, so universal sich seine Wahrheitsgewißheit gibt.

Kurz, das Wahrheitswunder, das sich an uns vollzieht, leiht von uns und unserem Eigenen nicht allzuviel. Es baut sich den Rahmen aus der seelischen Bewegtheit unseres Vorstellens und trägt alle Ewigkeitstiefe in sich selbst. Da ist das gegenständliche Gelten die Hauptsache. Das Erlebnis des Einleuchtens ist nur wie ein darüber hingehauchtes Flimmern, wie Anflug und Ueberzug. Es wäre ein höherer Hervorgang der Gottheit zu Gott, eine sonnigere Verklärung ihres Dunkels zu Licht, wenn es nicht bei jenem gedanklichen Allesineinemgelten bliebe, sondern sich auch eine sich tuende Einheit aller Dinge in unserem Willen durchsetzte.

Wir treten hiemit in die Ebene unseres Werterlebens. Dieses hat seine besondere Gesetzlichkeit und seine eigene Tiefe.

Unser Thema.

Der wertende Mensch —, das ist zunächst nichts anderes als ein System von Gefallensregungen, die uns eingeboren sind. Sie lassen sich deuten, wenn man sie auf das Grundverhältnis von Gottheit (Einheit, die ungegeben west), Welt (Gottheitsentfaltung zu existierender Vielheit) und Göttlichkeit (Selbstsetzung geistiger Universalität in Gotteserlebnissen) bezieht. Alle Oberflächen und Tiefen, die wir als Beschaffenheit des Menschen vorfinden, werden so, aber auch nur so, klar.

Der Mensch ist als Einzelnes unter Einzelnem ein Glied des gottheitlichen Entfaltungsbezirks. Als solches steht er mit einem Teile seiner Gefallensregungen sich selbst gegenüber, mit anderen findet er sich auf anderes Entfaltete hin angelegt, wie dieses ja auch in Bildern und Vorstellungen vor sein Bewußtsein tritt. Durch das alles zusammen blickt sein Lebenszusammenhang mit der Gottheit.

Zuvörderst begegnet uns metaphysische Tiefe schon in den auf uns bezogenen Aeußerungen unseres natürlichen Lebensgefühls. Dieses erblüht als Gefallen an Lust und als Gefallen an uns selbst. Wie immer es um das stehe, was wir tote, dinghafte Existenz nennen, ihr gegenüber ist das seelische Leben bewußter Wesen ein Mehr. Ein erstes Lebenswunder der Gottheit, der unbekannten Einheitstiefe der Welt, hat sich hier aufgeschlossen, kraft dessen sich mit und mittels einer bestimmten Vielheit körperlicher Stoffe seelische Einheit lebt, die hier als dieses, dort als jenes Ich ausgeprägt ist. Demnach ist, wo immer bewußtes Leben auftritt, ein Doppeltes zu erwarten: es gibt in jedem Bewußtsein eine Seite, die der Stofflichkeit entspricht, mit der es sich als seinem „Leibe" zusammenfindet. Das Bewußtsein ist in ihr gleichsam selbst noch dinghaft ausgedrückt, womit etwas ganz anderes gemeint ist, als daß es eine „Funktion" oder eine „andere Seite" jener Atomverbände wäre. In dieser ihrer eigenen Sachähnlichkeit erfährt die Seele *ihr* Leben wie etwas Dingliches, sie verdinglicht *sich* in der Art der Seele. Niemals fühlt sich dingliche Existenz als solche. Aber die Seele kann in eine Bewußtseinsweise bloßer Zuständlichkeit übergehen, als wäre darin dingliche Existenz zur Selbstfühlung gekommen. Es handelt sich um unsere Lust- und Unlustgefühle. Sie sind wie dinghafte Wellen in der Seele selbst, von denen die eine mit weichem Kosen schmeichelt, die andere mit harten Schlägen peitscht. Lust und Unlust brauchen nicht auf sinnlicher Berührung zu beruhen, werden aber nach Art sinnlicher Berührung erlebt. Sie sind von der rätselhaften Beziehung her, in der die Seele zu ihrem Leibe steht, der Ausdruck einer gleichsam körperhaften Seite des Ich, eine pflanzliche Art seiner Lebendigkeit, und ähneln den Empfindungen, mit denen sich die Seele äußerem dinghaften Sein angleicht.

Aber es gibt keine inwohnende Dinglichkeitsführung in den Wellen von Lust und Unlust und keine andringende in dem Fluten der Empfindungen, ohne daß ein Ich zur Fühlung kommt, das den Atem der Einheit

vertritt. Die rätselhafte Einheit, die alles jenes Stoffliche eint, das man ihren „Leib" nennt, kommt auch sich selbst zur Fühlung. Das Ich wird über der Vielheit seiner sinnlichen Erregungen der eigenen Einheitslebendigkeit inne, die alles tote Sein beseelt und übergipfelt. Dingliches zersplittert in Teile, und dieses Zerfließen und Auseinandergehen droht auch dem Ich, das in Lüsten und Genüssen lebt. Seelischem dagegen eignet die Form der Einheit. Als Einheit, die ihrer selbst bewußt wird, liebt und betont sich jede Seele in ihrer Einzelheit und Besonderheit. Das Bewußtsein des Selbst wird zum Selbstbewußtsein, zur Ichbetonung. Indem sich das Ich als handelnde Besonderheit faßt und zusammenfaßt, setzt es sich zugleich als Wert, als Personwert.

Die Prägung des sinnlich fühlenden Menschen: immerfort möchte er, hingegeben an die kosenden Lustwellen, die ihn durchfluten, seiner Zuständlichkeit genießen, in Zustandswerten aufgehen. Die Prägung des seelisch belebten Menschen: immerfort möchte er sich als Wert durch sich hindurchfühlen und behaupten.

In beidem, dem Gefallen am eigenen Zustandswert und dem Gefallen am eigenen Personwert, spiegelt sich der Vorrang, den alles Einzelne vor der existenzlos wesenden Einheit darin hat, daß es lebt. Es war der Hunger der leeren Gottheit nach lebensvollem Reichtum, der sie zwang, sich zu Entfaltungen aufzuschließen. Indem sie sich zu unzähligen Existenzen entfaltete, streuten sich ebenso viele Keime ihres Lebens, die dennoch ihr Leben nicht ausdrücken, sondern in ihrer Einzelheit und Besonderheit nur als millionenfaches Einzelleben gegeben sein konnten. In der Entfaltung zur Vielheit zerbrach gleichsam die Einheitskraft der Gottheit. Indem sie sich mit Existenzen über Existenzen erfüllte, blieb zunächst und notwendig ihr Hunger nach Einheitsfülle ungesättigt. Nur die Möglichkeit war gewonnen, daß sie sich in diesen Millionen Leben ihr eigenes Leben schüfe, daß sie dortselbst millionenfach verinhaltlicht, allseitig verlebendigt, immer neu geteilt und immer neu gesammelt, als Einheitsgöttlichkeit durchbräche. Darum ist jegliches Einzelne im Reiche des Gegebenen einerseits für universales Gottheitsleben wesentlich. Im natürlichen, lust- und icherfüllten Lebensgefühl zeigt sich an, wie bedeutsam und unentbehrlich alles Einzelleben für den Lebensprozeß der Gottheit ist. Andererseits stockt in und an seiner Vereinzelung zunächst der Strom des überindividuellen Einheitsstrebens. Jene Vereinzelung wird zum Hemmnis im Sinne werden wollender Göttlichkeit und zum metaphysischen Unwert, wenn sich der einzelne in seiner Einzelheit genießen und festhalten will. Stehen doch dem Menschen noch andere Möglichkeiten offen, als daß er sich nur mit sich und seiner Lust beschäftigt! Er stellt über sich hinaus Mitmenschen, Gemeinschaften, ideelle Gegenständlichkeiten, wie Wahrheit, Schönheit, Gerechtigkeit vor. Solches Andere, das er vorstellt, bleibt für ihn kein gleichgültiges Gedankenbild, sondern wird seinem

Willen spürbar, indem es auch seinerseits Gefallensregungen auf sich zieht. Wir wollen diese als „unselbstische“ Gefallensregungen bezeichnen. In ihnen sind wir auf alles jenes Ueberunshinaus gemüthaft bezogen. Es leuchtet nicht nur im Spiegel des Vorstellens bildhaft auf, sondern wird zugleich Werterscheinung in der Berührung des Willens. Das Bild des Mitmenschen wird, Gefallen weckend, zur „altruistischen“, das Bild menschlicher Gesamtheiten wird ebenso zur „sozialen“ (impersonalen) und das Bild der Wahrheit wird zur „ideellen“ Fremdwerterscheinung. Zu dem Lebenswunder, daß sich überhaupt vermöge von Gefallensregungen Werthaftigkeit vor uns hinspiegelt, zunächst die eigene, tritt jetzt das größere, daß sich uns in unselbstischen Gefallensregungen etwas von transsubjektiver Werthaftigkeit zeigt.

Die unselbstischen Gefallenregungen sind Aussaat göttlichen Einheitsstrebens in uns. Indem sie uns gegeben sind, ist freilich nicht mitgegeben, daß sich die Menschen zu den Gegenständen der unselbstischen Gefallenregungen auch immer unselbstisch verhalten. Mancher läßt sich nicht die Not des Nächsten zu Herzen gehen, sondern mißbraucht sie zu eigenem Vorteil, oder er schwärmt in faulen Vaterlandsstimmungen, ohne daraus Tat zu machen, oder er verleugnet die Wahrheit, die er bekennen sollte. Das alles wären nicht Förderungen, sondern Hemmungen des göttlichen Lebens. Die Einheit hatte in die Einzelwesen ihr Selbst geopfert, damit diese leben. Wenn nun wiederum diese ihr Selbst in die Einheit opferten, damit die Einheit lebe, oder vielmehr, wenn sie dem Zuge der Einheit nachgäben, den sie in Gestalt der unselbstischen Gefallenregungen in sich verspüren und ihn durch Willenszuwendung belebten, so vollendete sich mit dem Werte des Menschenlebens der Gottesprozeß. Er stockt aber und bleibt unverwirklicht, wenn man die Seelenhingabe versagt, um die die Fremdwerterscheinungen in unseren unselbstischen Gefallensregungen werben.

Ich nannte die altruistischen, sozialen und ideellen Fremdwerterscheinungen. Alles Ueberunshinaus, das den Zug der Einheit in unserem Vorstellen versichtbart, klopft hier auch an den Willen; das Bild von Mitmenschen, das Bild von menschlichen Gesamtheiten, das Bild der Wahrheit.

Rätselhaft zieht es uns zunächst zu den anderen Menschen. In unserer Seinsbestimmtheit hat sich nicht alles verwirklichen können, was im Entfaltungsvermögen der Gottheit enthalten war. So bleibt tausendfacher Rest, der in anderen und anderen Einzelwesen ausgedrückt und Leben geworden ist. Von solchem Anderen formen sich Bilder vor uns. Aber sie formen sich nicht, damit sie Bild nur für uns bleiben sollen, sondern versichtbaren den Drang der Gottheit, aus allem dem Rest außer uns Glied für Glied zum Sein bei uns zu kommen. Dieser Drang steht hinter den altruistischen Gefallensregungen. Sie machen, daß uns allerlei Einzel-

menschen als „altruistische“ oder personale Fremdwerte erscheinen. Der „Rest“ bei mir, das Andere, der Gottheit, ihr in mir Unentfaltetes, das in der Weise meines Daseins keinen unmittelbaren Ausdruck gewinnen konnte, vermag, indem der Andere als „Bild“ und Vorstellung vor meinem Gegenstandsbewußtsein aufleuchtet und mein Gefallen an sich zieht, mittelbar in mein Leben einzutreten. Je nachdem sich seine Werterscheinung meines Ich, oder mein Ich sich seiner Werterscheinung bemächtigt, wird das Leben der Gottheit in mir vorankommen, oder durch mich zurückkommen.

Die Gottheit regt sich in unserem Vorstellen nicht nur mit Einzelbildern von allerlei fremdem Dasein. In ihnen gewinnt jener „Rest“ von ihr Ausdruck, der in unserem Sein unbelebt geblieben ist. — Es gibt, wissen wir, aber auch ein „Nicht“ der Gottheit, etwas in ihr, das durch keinen Naturverlauf, d. i. durch keine Entwicklung und Entfaltung, gegeben werden kann. Sucht doch die Gottheit nicht von Glied zu Glied fortgesetztes Einzelleben, sondern auf einmal ihr eigenes unendliches Ganzleben. Dies unser und aller Dinge „Nicht“ spiegelt sich gleichfalls in unserem Bewußtsein, vorerst dem denkenden, und schafft sich dort Einheitsvorstellungen. Freilich leiden diese Einheitsvorstellungen noch unter der Gleichartigkeit mit uns selbst, die wir Einzelne unter Einzelnem sind. Es sind zunächst nur unangemessene, bildhafte Einheitsvorstellungen. Wir stellen wohl Einheiten vor, aber noch nicht nach göttlicher, sondern nach menschlicher Weise; nicht in der göttlichen Weise des Einheitsgeltens (Wahrheitsgeltens), sondern in der starren „ontologischen“ Form von Gesamtexistenzen, in die einfachere Einzelexistenzen als Summanden, Teile oder Organe eingetreten sind. Auch solche Gesamtheiten in Natur- und Menschenleben, vom Landschaftsganzen bis zum Universum, vom Bunde zwischen zwei Einzelmenschen über die Verbände in mehreren Familien, Sippen, Stämmen bis zu den umfassendsten Organisationen menschlichen Kulturlebens, bleiben nicht bloß als Vorstellungen vor uns stehen. Sie ziehen gleichfalls eigentümliche Gefallensregungen auf sich, die sozialen. Wir hegen nicht bloß Teilnahme für uns selbst und andere Einzelmenschen, sondern auch für jene dinglichen und menschlichen Gesamtheiten, zumal für letztere. Sie stehen als eine neue und besondere Werterscheinung vor uns, als eine solche, die von der Wertung jeglichen Einzellebens und seiner Zustände völlig verschieden ist.

Göttliches Lebenwerdenwollen blickt in der Tiefe aller unserer unselbstischen Gefallensregungen. In diesen überpersönlichen (sozialen) Gefallensregungen blickt es noch charakteristischer und mit noch reicherer Selbstsetzungskraft als bei den altruistischen. Hier erscheinen Werte, die das Leben vieler Einzelner an sich zu ziehen und dadurch über sie alle hinweg oder durch sie alle hindurch universale Einheitslebendigkeit zu erzeugen vermögen. Ja, es könnte so aussehen, als ob es nur auf den größt-

möglichen Umfang eines menschlichen Gemeinwesens anzukommen brauchte, um in der allgemeinsamen Liebe der ihm Ergebenen den Hunger der Einheit nach allseitiger Lebensfülle zu Ende zu bringen.

Die notwendige Vorbedingung wäre freilich, daß wirklich in den Seelen das Bild solches Gemeinwesens übereinzelhaftes Lieben entzündete. Es wäre auch hier nicht Förderung, sondern Hemmung göttlichen Lebens, wenn umgekehrt das überpersönliche Bild in die Oberflächen und Niederungen des einzelhaften Lebens hineingezogen würde. Es genügt eben nicht einfach, daß sich unsere unselbstischen Gefallensregungen auf transsubjektive Werte richten. Wir müssen uns nach diesen richten, sie müssen unseren Willen gewinnen, aus Wert e r s c h e i n u n g e n vor uns zu Wert l e b e n in uns werden. Ein höheres als unser eigenes Leben will in uns beginnen, und es kann nur beginnen, wenn sich unser Leben in unselbstisches Wertleben verwandelt, in ein unselbstisches Ergänzungswertleben auf Grund der altruistischen, in ein unselbstisches Gemeinschaftswertleben auf Grund der sozialen, und in ein unselbstisches ideelles Wertleben auf Grund der ideellen Gefallensregungen.

Denn das ist nun die dritte Weise der Gottheit, sich in unserem Vorstellen zu verbildlichen, damit sie sich in unserem Leben verwirklichen könne: daß sie als Wahrheits- und Einheitsgeltung einleuchtend wird. Hier eröffnet sich in unserem Denken göttliches Denken. Keine Gesamt e x i s t e n z mehr schwebt uns vor, nichts, das erst dadurch als Einheit erscheint, daß uns Einheit v o n Etwas (zu Einigendem) erscheint, sondern reine Einheit wird uns in der Form von Wahrheit faßlich, wo schon jede Einzelgültigkeit (Wahrheitsmodus) das ganze Gelten (die Wahrheitssubstanz) einschließt, wo in göttlichem Zusammenfallen das Ganze zugleich alle seine Besonderungen ist.

Es vervollständigt das Gefüge unserer Gefallensregungen, daß sich auch auf solches von Wahrheit erfüllte Denken, auf das von Gewißheit getragene Schauen in Ewiges, das in unserem Schauen sich schaut, unser Gefallen richtet. Einsichtiges Erkennen gefällt. Der Mensch spürt darin Ewigkeitshauch. Ein überzeitlicher Wert erscheint ihm, an dem er schon gern sein Leben teilhabend wähnt, weil er seinem Denken gegenwärtig ist. Indem Wahrheit vor der Seele steht, fühlt sich diese anders berührt als von der Erscheinung altruistischen und sozialen Fremdwerts. Man spricht hier zweckmäßig von ideeller Gefallensregung und ideeller Fremdwerterscheinung. Nichts Existierendes, sondern Geltendes ist jetzt Gegenstand des Gefallens. Solches ideelle Gefallen richtet sich noch auf andere ideelle Fremdwerte, z. B. Schönheit, worüber später zu reden sein wird.

Auch die ideellen Fremdwerte vermögen menschliche Willensgemeinschaft zu begründen und übertreffen in der möglichen Universalität dieser Willensgemeinschaft noch die meisten sozialen Fremdwerte. Alle die vielen, die sich im Dienste der Wahrheit mühen, nicht damit ihrer Eitelkeit ge-

schmeichelt werde, sondern damit das göttliche Denkleben der Wissenschaft unter Menschen aufkomme, gehören zu der einen großen Gemeinde derer, denen Wahrheit durch selbstlose Hingabe eine bewegende Kraft ihres Willens geworden ist, so daß diese nicht bloß in ihrem Kopfe, sondern auch in ihrem Herzen wohnt, nicht bloß als Geltung erfaßt, sondern auch als Wert geliebt wird. Ideelles Wertleben besonderer Art ist hier in den Menschen eingetreten, wie ideelles Wertleben anderer Art, z. B. in Gestalt des Dienstes an Schönem, in andere (oder dieselben) Menschen einzutreten vermag.

So offenbart sich uns in unselbstischen Gefallensregungen eine transsubjektive Werterscheinung nach der anderen. Den einen bewegt mehr diese, den anderen mehr jene. Wenn nur unselbstisches Gefallen in jemandem lebt, einerlei, welches unselbstische Gefallen es ist!

Allerletzter Werdedrang der Gottheit wird hier gleichsam dem Willen sichtbar. Bislang hatten wir es nur mit Existieren und Gelten zu tun gehabt, als Größen, die vor unser Vorstellen traten: das Entfaltungsreich der Einheit, das gegebene Universum, sahen wir sich in Bilder von Existenzen werfen, und die ungegebene Gottheit schloß sich unserem Denken mit dem Lichte des Geltens auf. Jetzt legt sich um Existierendes und Geltendes etwas Neues, Wertschein. Er ist von allem Existieren und Gelten verschieden. Aus dem stummen Bilde solcher Werthaftigkeit, zumal derjenigen, die über uns hinausweist, schaut uns Traum und Sehnsucht der Gottheit in anderer Weise, gleichsam aus anderem Attribute, an. Wie sie durch unser Denken als überindividuelles Gelten träumt, bis sie in unseren wissenschaftlichen Einsichten als lebendiges Gelten erwacht, so träumt sie durch unser Wollen als transsubjektive Werthaftigkeit [1]. In unseren unselbstischen Gefallensregungen formen sich Erscheinungen von Fremdwerten entsprechend allen den Arten, wie die Sehnsucht der Gottheit nach einheitsvoller Ganzheit geht. Daß sie mit immer neuem Reichtum zu Einzelexistenzen aufblüht, die, charakteristisch verschieden, die meinige ergänzen, daraus, noch einmal, schöpft sich der Reiz altruistischer Werterscheinung. Daß sie über alle Vereinzelung hinausstrebt, indem sich das Bild von Gesamtheiten in unserem Vorstellen auftut, das spiegelt sich willensmäßig in der bedeutsamen Erscheinung sozialen Werts. Wenn endlich die sich selbst setzende Einheit auch noch die Schranken der Existenz überwindet, indem sie zu Geltensmacht im Denken durchbricht, so wird uns das in der wollenden Seele an der Gewalt spürbar, mit der uns die Wahrheit als Wertgestalt anzieht. Jedes gottheitliche Streben und Wallen wirft sich in Fremdwerterscheinungen vor uns, damit Wertleben in uns geweckt werde.

---

[1] Auch in den selbstischen Werterscheinungen träumt Gottheit, aber in ihrem vergangenen Versuche, Leben zu werden. Im Werden der Einzelwesen ist ein Schritt als Vorstufe getan, über den in neuer Stufe hinausgegangen werden soll.

Indem sich die Seelen von jenen Fremdwerterscheinungen ergreifen lassen, soll mehr als nur Formen und Idealitäten hervorgehen. Hatte sich Göttlichkeit bisher nur im Denken der Wahrheit als Einheitssetzung des Geltens gespiegelt, so will sie sich jetzt zu einheitsmächtiger (possestförmiger) Lebensgestaltung verwirklichen. Das Mittel dafür ist, daß altruistische, soziale und ideelle Werterscheinungen vor das menschliche Bewußtsein treten. Gibt sich ihnen unser Wille hin, so wird in uns mehr als menschliches Bewußtsein, so bricht Wollen und Leben der Gottheit hervor. Solange uns die transsubjektiven Werte nur erscheinen, das heißt, solange sie Zielpunkte eines tatlosen Gefallens sind, nur wie ferner Schimmer für uns bleiben, hungert in uns die Gottheit nach Leben. Sobald aber die unselbstischen Werterscheinungen unseren Willen ergreifen (der dann „positives synthetisches Vorziehen" wird) und dieser, sein Leben leihend, sich ergreifen läßt, ist die nächste Bedingung für axiologische Gottesschöpfung erfüllt. Aus der unaufgeschlossenen Gottheit ist, in uns sich aufschließend und mit unserer Lebendigkeit sich aufschließend, lebendiger Gott, ist die Göttlichkeit geltenden Lebens geworden.

§ 9. Vorstellen und Wollen.

Wir hatten gesehen, auf so viele Art die Einheit durch unser Vorstellen west, auf so viele Art geht ihr Wertschein durch unser Wollen. Damit sind jedoch weder die Beziehungen zwischen der Bildlichkeit des Vorstellens und der Wertgeprägtheit des Willens erschöpft, noch ist es völliger Parallelismus. In der Tat kann nur eine gewisse Uebereinstimmung zwischen den Bezirken des Vorstellens und Gefallens bestehen. Entsprächen sich genau alle Einzelheiten, so brauchte es keiner Gliederung des Seelenlebens, das gerade in der Verschiedenheit seiner Bewußtheiten reich ist. Jene allgemeine Uebereinstimmung rührt daher, daß es dieselbe Seele unter denselben metaphysischen Grundverhältnissen ist, die einerseits vorstellt, andererseits fühlt und will. Sie ist in ihrer inneren Lebendigkeit ein Mittleres zwischen den Leibesatomen und dem unoffenbaren lichtlosen Wesen der Gottheit, aus der sich alles einigende Vermögen erst herborgt. Diese eigentümliche Stellung der Seele drückt sich in allen ihren Lebensäußerungen aus. Jede derselben kann sich dinghaft, ichhaft und gottheitlich gestalten.

Der dinghafte Zug in unserem Vorstellen ist, daß es blindes Sein denkt, das weder wahre Einheit noch wahre Eigenheit hat, ein lebloses gleichgültiges Sein, wie wir es den toten Dingen zuschreiben. Man denkt sich in solchem Erstarrungsblicke („Ontologismus") des Vorstellens allerlei als existierend schlechtweg. Der ichhafte Zug im Vorstellen ist, daß man lauter zersplittertes Einzeldasein denkt, so wie sich unser Ich als solches empfindet. Gottheitlich ist das Vorstellen, wenn es geltende Einheit denkt.

Das dinghafte und ichhafte Vorstellen greifen im Bildern des Sinnenich, der „imaginatio" Spinozas, stets zusammen[1]. Von ihrem Denken in Seinsstücken kommt es, daß wir geneigt sind, auch Wert wie Ueberflug an Seinsstücken und damit selbst wie Existierendes zu nehmen.

Selbstverständlich webt auch in unserem Starr- und Stückweisnehmen (Ontologisieren und Singularisieren) die Gottheit. Es gibt nichts Entfaltetes, keine Eigenschaft, keinen Vorgang am Entfalteten, hinter dem nicht der Hauch der Gottheit stünde. Aber wie sie im Entfalteten nicht zu ihrem Selbst gekommen ist, so gehen auch tausend Prozesse des Entfalteten vor sich, ohne daß sich darin ein neuer Lebensfluß der Gottheit anbahnte. Sie bleibt in diesen Prozessen für *sich* tot, und es ist, als ob sich das Entfaltete aus sich allein regte und bewegte. Das ganze Gebiet dieser stillen, unaufgeschlossenen Gottheit nennen wir „Natur". In solchem Sinne ist das dinghafte und ichhafte Vorstellen des Sinnenich „naturhaft". Die Bilderkraft (imaginatio) sieht alles im Naturlichte, d. h., sie spiegelt nach *unserem* Muster, dem Muster von Einzelwesen, nicht nur, was außer uns als „Rest" der Gottheit unseresgleichen ist. Ihrer Weise fügt sich, indem es sich in „Bilder" von Gesamtheiten wirft, auch das „Nicht" der Gottheit, das in keinem Dinge oder Ich entfaltbar, dennoch seinen Weg in unser Vorstellen sucht.

Erinnern wir uns, daß eben dies Vorstellen von Gesamtheiten eine besondere Rolle spielt! Im Gedanken von umfassenden Ganzen, die viele einzelne Dinge oder Menschen in sich zusammenschließen, ist zwar der Fadenschlag des Bilderns. Er entstammt dem Starr- und Stückweisnehmen unseres Sinnenich. Auch Gesamtheiten werden als Sonderexistenzen aufgefaßt. Aber in jenem Gedanken weist sich schon die Spur des Ungegebenen. Er kann nur entstehen, weil die Gottheit sich in unserem Vorstellen als Ganzheit zu versichtbaren strebt. Sie setzt den Versuch, der mißglückt war, im Sein von Monaden ihre lebendige Einheit zu finden, in deren Vorstellen hinein fort. Sie tritt, indem sie sich als einigende Funktion von Gegebenem „anschaulich" macht, in die Kräfte des Sinnenich und läßt Bildgesamtheiten vor uns erscheinen. Es bleibt freilich ein unzulänglicher Versuch der Gottheit, in solchen Zusammenschlußgedanken von Entfaltetem ihre Einheit zu spiegeln. Seine Schwäche offenbart sich in der Zwitterhaftigkeit des Vorstellens von Gesamtheiten. Das Stückweisnehmen der Bilderkraft ist gleichzeitig gebrochen — das Ganze enteignet das Einzelne — und behauptet sich doch: jedes Ganze erscheint neben anderen Ganzen als vereinzelt. Was die Gottheit wirklich wiedergäbe, ein ideelles Possest, wird *so* nicht gedacht. Keine noch so umfassende Einheit des Entfalteten läßt sich als Bild göttlicher Einheit vorstellen, so sehr wir auch Einheit des Entfalteten nur vorstellen können unter dem Antriebe der Gottheit,

---

[1] Die imaginatio Spinozas ist genauer Sinnenich + Ichsinn; einstweilen genügt es, sie als „Bilderkraft" zu bezeichnen.

die bei uns ihre Vorstellbarkeit sucht. Kurz, die Gedanken von Einzelwesen und Gesamtheiten bedeuten zwar verschiedene Schritte im Wachwerden gottheitlichen Vorstellens, dort strebt ihr Rest, hier ihr Nichts nach geistiger Spiegelung. Aber sie bleiben in den Grenzen und entwickeln sich mit den Mitteln des Entfaltungsbereichs. Dennoch ist die Vorstellung von Gesamtheiten ein Vorbote gottheitlichen Denkens, gleichsam ein Prozeß göttlicher Morgenröte, in dem sich die Sonne ankündigt, die hinter dem Horizonte steht. Er verheißt den Gottesblitz, der kommen soll, sobald die göttliche Lebendigkeit, die ihm innewohnt, in ihrer eigenen Fassung durchbricht. Letzteres geschieht in einem Vorstellen, das den Umkreis des Entfaltungsgebietes und damit alles Starr- und Stückweisnehmen hinter sich läßt. Hier in unserem Ein h e i t denken, demjenigen, in dem die Einheit des Geltens lebt, und das von allem Einhei t e n denken verschieden ist, wird die u n g e g e b e n e Gottheit sichtbar. Sie tritt mit neuschöpferischen Kräften in unser Vorstellen und erreicht dort ihre zutreffende Selbstdarstellung, indem sich in unser Gegenstandsbewußtsein die G ö t t l i c h k e i t der Wahrheit gebiert.

Der Unterschied des Dinghaften, Ichhaften und Gottheitlichen greift auch bei unseren G e f a l l e n s r e g u n g e n Platz. Dort macht es sich gleichfalls geltend, daß die Seele in ihrer inneren Lebendigkeit ein Mittleres zwischen der Körperlichkeit ist, die ihrer Einheit gehorcht, und der Gottheit, von der sie Einheit borgt. Das spiegelt sich in drei Lebensmöglichkeiten der Seele. Dinglich lebt sie in ihren Lustzuständen, und so mögen wir auch das Gefallen, das sie auf Lüste richtet, dinghaft nennen. Sich selbst lebt die Seele in der Schätzung der eigenen Individualität. Das Gefallen, das ihr diese Schätzung vermittelt, sich also auf den eigenen Personwert richtet, das unsere Person als Werterscheinung vor uns hinstellt, darf ichhaft heißen. In beidem zusammen, dem Gefallen an unserer Lust und unserer Person, besteht unser Ichsinn, die Neiglichkeit des „natürlichen" Menschen. Sie ist das Gegenstück zur Naturhaftigkeit des Vorstellens und eng mit ihr verschwistert. Dort Sinnenich, hier Ichsinn! Vereinigt sich beides, so entsteht eine Seelenhaltung, die im volleren Sinne als „imaginatio" anzusprechen ist. (Vgl. S. 78 Anm. 1.) Es sind ungleiche Geschwister. Während das vorstellende Sinnenich, die theoretische imaginatio, in e i n e m starr und stückweis nimmt, läßt die voluntaristische imaginatio, der Ichsinn, Dinghaftes und Ichhaftes oft a u s e i n a n d e r t r e t e n. Das Gefallen an unserer Person und unserer Lust, wie sie leicht verschmelzen, werden ebenso leicht gegensätzlich. Bereits hier zeigt sich, daß Vorstellen und Wollen verschieden gegliedert sind.

Desgleichen sonst. Im Gegenstandsbewußtsein erscheinen die anderen Menschen mit mir gleichgeordnet, sei es, daß naturhaftes Vorstellen sie und mich als stückweises vereinzeltes Sein hinschaut, sei es, daß gottheitliches Denken sie und mich in der e i n e n Geltung der Wahrheit gleich-

zeitig auseinanderhält und zusammennimmt. Als Wollender dagegen nimmt man die anderen und sich nicht gleich. Im selbstischen Gefallen hebt man sich über sie, im unselbstischen Gefallen hebt man sie über sich. Damit klafft zwischen egoistischer und altruistischer Regung, dem Ichgefallen und dem Du-gefallen, entscheidungsvoller Gegensatz. Während also das Denken im *gleichen* Zuge von den Dingen zum Ich, vom Ich zum Du läuft, entfaltet das Willensgebiet in demselben Raume schon den zweiten wesentlichen *Unterschied*, der den ersten an Tiefe weit übertrifft.

Das altruistische Gefallen ist der Erstling von Realprozessen, in denen sich auf dem Gebiete des Willens erwachende Gottheit regt. Indem sich das Gefallen von unserer Lust zu unserer Person und von dieser zum Wohl von Mitmenschen wendet, ist es von der dinghaften zur ichhaften und von der ichhaften zur gottheitlichen Art fortgeschritten. In der Tat kommt in der Hingabe an Mitmenschen mehr für die Gottheit heraus, als vorher da war. Wohl weste sie als entfaltete in meinem Mitmenschen und mir auch schon vorher. Allein wir waren getrennte Seinsstücke, deren Vereinigung sie suchte. Es waren nur zwei Ichleben da, aber kein Gottheitsleben. Jetzt setzt ein Schritt universalen Lebens mit einem neuen Zentrum und einer neuen Peripherie ein. Je selbstüberwindender die Nächstenliebe eines Subjekts, um so göttlicher das Zentrum, und je mehr Subjekte sich in gleichnamiger Hingabe gesellen (z. B. in einem Vereine zur Rettung Verwahrloster), um so gottheitlicher die Peripherie. Hier offenbaren die unselbstischen Gefallensregungen, und zunächst die altruistischen, ihren Doppelsinn. Die Einheit strebt mit ihnen gleichzeitig in dem Entfaltungsbereiche und über diesen hinaus. Einerseits sucht sie ihr Leben im Zustandekommen menschlicher Willens*gemeinschaft*, in der Gesellung vieler Subjekte, kraft gleichartiger Hingabe. Sie zielt nach realer Vereinheitlichung von *Entfaltetem*, so wie die Vorstellung von Gesamtheiten Entfaltetes ideell zusammenschließt. Andererseits schafft sich im *Willen* selbst weltüberlegenes Wesen, geistige Mächtigkeit.

Wir nannten das altruistische Gefallen ein gottheitliches Gefallen. Dieselbe Doppelfunktion wie dieses haben die anderen unselbstischen Gefallensregungen. Lassen die verschiedenen Arten unselbstischer Gefallensregungen *unter sich* Stufenfolge zu? Die Gegenstände, denen sich jene zuwenden, und denen sie Wertlicht verleihen, sind Mitmenschen, soziale Gemeinschaften und die Wahrheit (bzw. anderes Ideelles). Es unterliegt keinem Zweifel, daß sich die Gottheit in den betreffenden *Gegenständen* in immer höherem Grade versichtbart hat. Aber wiederholt sich der Fortschritt in der *gedanklichen* Erscheinung dieser Objekte mit einer gleichen Stufenfolge auch bei ihren *Wert*erscheinungen?

Man könnte hierfür auf die Art der Hingabe oder auf die Zahl der hingegebenen Subjekte sehen. Beidemal lautet die Antwort „nein“. Vorhin

zeigte sich: dem gleichmäßigen Gange des Vorstellens von den Dingen zum Ich, von Ich zum Du entspreche keine willenserlebte Gleichmäßigkeit. Es sei Abstand zwischen dem Lustgefallen und dem Personwertgefallen, und ein schärferer Schnitt trenne von allem Ichgefallen das altruistische. Jetzt nehmen wir wahr, daß die beiden Gebiete auch umgekehrt auseinanderweichen. Der deutlichen Rangordnung im Vorstellen, das vom Einzelnen über Gesamtheiten zur geltenden Wahrheit aufsteigt, versagt das Willensleben die Folge. Die Würde unselbstischer Neigungen wächst keineswegs, wenn wir von Nächstenliebe zu sozialer Hingabe oder Wahrheitsdienst übergehen.

Wie ruht der vorstellende Mensch z. B. in der Wahrheit aus! Gegen sie sinkt Vorgestelltes anderer Art wesenlos zurück, vielmehr es ist in der Geltung der Wahrheit ideell eingeschlossen. Aber wo die Vorstellung ihre Gotteshöhe gefunden hat, fehlt sie noch dem Willen. Die Hingabe an das logische Absolutum „Wahrheit" ist, hatten wir oben (S. 70) gesehen, längst kein Wertabsolutum. Oder wäre die Hingabe an Bildgesamtheiten (Vorstellungsganze) eine Werteinheit? Wie armselig im Gegenteil kann die Liebe sein, die einer solchen Gesamtheit gewidmet ist! Statt alle übrigen Lieben in sich zu vereinigen, schließt sie andere Arten des Liebens aus. Sie ist ihrem Wesen nach nur eine einseitige Liebe. Man denke an die Liebe, die jemand zu seinem Vereine hat. Sie ist sehr verschieden und oft sehr weit entfernt von der Liebe zu den Nächsten oder zur Gerechtigkeit. Der Wertgehalt eines Vorstellungsganzen hat nicht zugleich den Sinn axiologischer Ganzheit, sondern bleibt durch und durch besondert (partikular). Kurz, das Leben in keiner einzelnen Werterscheinung, altruistischer, sozialer, ideeller, hat die Weise ganzer Willensgöttlichkeit. Jeder der unselbstischen Werte deutet immer nur eine besondere Lebensmöglichkeit der Gottheit im menschlichen Willen vor, und so findet sich die Seele einer Gemeinschaft gegenüber, einem einzelnen gegenüber und einer Idee gegenüber zwar anders und anders axiologisch berührt, aber der Fortschritt von Besonderheit zur Ganzheit, den diese Objekte in ihrer gedanklichen Erscheinung darbieten, sucht man in ihrer Werterscheinung vergebens. Die entsprechenden Gefallensregungen bleiben gleichmäßig einzelhaft. Wie ganz anders klaffte der Unterschied zwischen Ichsinn und Du-Sinn! Hier setzte das ungeheuere Erleben ein, daß man überhaupt Fremdwerterscheinung anhängen kann. Der Uebergang von irgendeiner Form der Unselbstischkeit jedoch zur anderen hat nichts an sich, was jener Wandlung des Gemüts von Selbstischkeit zur Selbstlosigkeit zu vergleichen wäre.

Vielleicht indessen lassen die unselbstischen Gefallensregungen auf andere Weise eine Stufenfolge zu, nämlich wenn man auf den Umfang der Gemeinschaften, die sie begründen, sieht? Altruistische Hingabe, könnte man meinen, mag Willensgemeinschaft nur in kleinem Kreise stiften. In sozialer Hingabe möchten sich die Vielen einer Nation

zusammenfinden. Ideelle Hingabe sei imstande, alle Menschen zu einen. Die Fremdwerterscheinungen des Mitmenschen, des sozialen Verbandes und der Wahrheit nähmen damit gemüthafte Steigerung an, wie das Gegenstandsbewußtsein gedanklich vom Einzelmenschen zum menschlichen Verbande und vom Verbande zum Gelten der Wahrheit fortschreitet. Sieht man näher zu, so bleibt die Verschiedenheit zwischen Vorstellen und Wollen ungeschwächt in Kraft. Angenommen, die Wahrheit lebte in vielen Seelen, das Vaterland in wenigeren, und man wollte das Gefallen an der ersteren schon darum als gottheitlicher werten, so reichte auch dieser Unterschied an den entsprechenden Unterschied der Denkprovinz nicht entfernt heran. Wir hätten von dem einen zum anderen Gefallen gleichsam nur eine arithmetrische Abstufung, während das Vorstellen vom Gesamtheitsbilde zur Wahrheitsgeltung in geometrischer Abstufung, nein über jede Abstufung hinaus, aufstiege. Dieser Fortschritt des Sichtbarwerdens der Gottheit im Vorstellungsspiegel überträfe unvergleichlich den entsprechenden Willens- und Realschritt.

Aber die Weise, solchen axiologischen Uebergang so abzuschätzen, daß man auf die Schar der in einer bestimmten Art hingegebenen Seelen sieht, ist überhaupt verfehlt. Gelebte Werthöhe mißt sich nicht nach Zahl und Menge. Ob viele oder wenige einem Fremdwerte anhängen, bleibt nur etwas Aeußeres. Das Meer zählt hier nicht anders als ein Wasserglas. Auch kann in jeder Hingabeart die Zahl der davon Ergriffenen zum Meere anschwellen. Wenn alle Menschen in gemeinsamer Liebe zu dem Menschen Jesus lebten, so hätten wir ein altruistisches Meer; ein soziales hätten wir, wenn in allen der Traum eines Völkerbundes geisterte, ein ideelles, wenn alle die Hingabe an Wahrheit beseelte. So oder so wäre es zwar Universalität, aber keine innere Totalität, wäre es kein Gottesreich auf Erden. Das wirkliche Gottesreich muß in uns, voll und ungebrochen schon in einem Menschen sein können, und dazu müßte der Widerstreit zwischen den drei Arten unselbstischer Hingabe allererst überwunden sein. Gerade nämlich weil sie keine willensmäßig klare Stufenfolge zulassen, streiten diese untereinander. Mitmensch, soziales Ganzes, Wahrheit wirken durchaus gleichartig auf den Willen. Die Stufenfolge fällt einzig in das gedankliche Gebiet. Dort ist Entwicklung und Fortschritt, wenn, nach der Vorstellung von Einzelwesen, die von Gesamtheiten und, nach der Vorstellung von Gesamtexistenzen, die der geltenden Wahrheit aufblitzt. Die Gottheit geht dabei einen Gang durch das Denken, ähnlich dem Hegelschen Aufstiege von subjektivem zu objektivem und absolutem Geist. Aber als Gefallensziele bleiben dieselben Gegenstände gleichgeordnet, und eben darum entsteht zwischen ihnen Wahl und Qual. Wir werden von ihnen nach verschiedenen Seiten gezogen. Streitet eines mit dem anderen, so bedroht das Dunkel des Zwiespalts auch uns mit innerer Entzweiung.

So wird allesseiende Wertunendlichkeit (axiologische Totalität) zum

Rätsel. Der Zug nach ihr liegt tief im Grunde der Seele. Er vervollständigt die innere Ausstattung des Menschen. Eine Lebensgröße will sich in ihm schaffen, die für den Willen dasselbe ist, wie die Alleinheit der Wahrheit für das Denken. Aber auf welche Weise ermöglicht sich Wertallheit? Im Gefallen, das auf das ideelle Absolutum „Wahrheit" zielt, ist sie nicht gegeben. Es bleibt vereinzeltes Gefallen (axiologische Singularität). Ebensowenig liegt die gesuchte Wertfülle in der Allheit von Subjekten, die sich dieser oder einer anderen Werterscheinung hingeben. Wie wenn die Zusammenfassung der Objekte, der Werte, in denen gelebt wird, mehr leistete? Ließe sich hierdurch axiologische Göttlichkeit hervorbringen? In der Tat gleißt und glänzt der Gedanke des „höchsten Guts". Wie nämlich das Vorstellen erst Gesamtexistenzen bildert und sich zur Mengenunendlichkeit des Universums wendet, ehe es die innere Unendlichkeit der Wahrheit gewinnt, so tastet das Genügen des Gemüts erst einem vielumfassenden Wertintegral zu, ehe das Wertabsolutum aufgeht. Wir möchten in einem Werte den gemeinsamen Reichtum aller Werte sammeln, möchten in einem Allgut alles einzelne Gut wiederfinden. Wir nennen diese Sehnsucht „Sehnsucht nach dem höchsten Gut".

Die Sehnsucht nach dem „höchsten Gut" langt über das Streben, das von einzelnen Werterscheinungen genährt ist, hinaus und sucht sich zunächst in Vorstellungen sichtbar zu machen. Als es sich um jene einzelnen Werterscheinungen handelte, ging das Gegenstandsbewußtsein voraus. Es gab dem Gefallen Ziele, die durch den Strahl, den es daran heftete, in Wertschein aufglänzten. So umgab sich mit Wertschein allerlei Gedankliches (das Ich, das Bild des Nächsten, von Gemeinschaften, der Wahrheit). Jetzt verbildlicht sich die Willenstiefe, das heißt der Willenshunger nach dem höchsten Gut wirft seinerseits seinen Spiegel in das Vorstellen hinüber und zündet darin ideelle Formen an, die seine Sehnsucht verkünden. Für unser Gegenstandsbewußtsein gestaltet sich die Vorstellung von höchstem Wesen, seiender Gottheit, gleich als wäre diese das Objekt, auf das der Willenshunger zielte. Sie ist aber nichts als Bildform und ideelles Widerspiel unseres Triebes, alles Gefallen in einem zu verbinden, ein „transzendentaler" Gegenstand, der nur durch die Beziehung auf unsere gesammelte Wertsehnsucht lebt. Die Willensbeschaffenheit, die uns nach einem Summenwert oder Ueberwert streben läßt, drückt sich darin vorstellungsmäßig aus. Wir nennen Bildformen dieser Art „Gotterscheinungen". Der Hunger nach Wertallheit spielt mit dergleichen Gotterscheinungen so lange vor uns, bis er seine Erfüllung findet, indem eine neue Art des Lebens in uns aufgeht. Diese gelebte innerliche Wertallheit ist dann Gott im Willen. Wenn solche Willensbeschaffenheit durchbräche, dürfte sie so ganz innere Fülle sein, daß ihr keine Vorstellungsbildlichkeit mehr entspräche, nicht höchstes Gut, nach dem wir streben, sondern Güte, die wir sind.

Aber nur wie aus weiter Ferne darf Vollendung alles Wertlebens grüßen. Noch erst stehen wir an der Schwelle hierher gehöriger Betrachtung. Was wir bisher kennen gelernt haben, war lediglich das tiefere Gefüge der menschlichen Gefallensregungen. Ob die Unterschiede in ihrer metaphysischen Stellung Unterschiede in der Lebensbedeutung bedingen? Das wäre erst auszumachen. Wir verstehen aus der dreifachen Grundbeziehung der Seele auf dingliches Sein, sich selbst und die Gottheit, daß sie sich von drei verschiedenen Gattungen Werterscheinungen umgeben findet, daß sie sich anders von ihren Zuständen, anders von ihrer Person und anders von Fremdem, wie Mitmenschen, Gemeinschaften, Idealitäten, berührt fühlen wird. Aber wie uns dies alles unterschiedlich wird, welche Werterfahrungen wir mit den verschiedenen Gattungen von Werterscheinungen im einzelnen machen, und welche letzten Tiefen sich hinter solchen Erfahrungen auftun, das alles steht noch dahin. Vor allem steht noch dahin, ob etwa den unselbstischen Werterscheinungen eine besondere Bedeutung zukommt, die sie vor den Werteindrücken hervorhebt, die uns in unseren selbstischen Gefallensregungen vermittelt werden. Mancher mag weit eher geneigt sein, das Erlebensgewicht der letzteren höher anzuschlagen. Der Werteindruck, den wir in den unselbstischen Gefallensregungen verspürten, sei nichts als Schein. Aber der Werteindruck, den wir von unserer Lust und unserer eigenen Person fühlten, sei kein Schein, sondern Sein. Darin und darin allein pulsiere für uns werterfülltes Leben und Lebensmöglichkeit. Hier sei das Pfand menschlichen Glücks.

Sehen wir den Werterfahrungen, die man machen kann, näher zu, und zunächst den Erfahrungen die die Menschen von sich und ihrem vermeintlich gegebenen Selbstwerte sammeln! In diesen Erfahrungen erleben sie die Antwort auf die Frage, ob ihr Dasein in sich wertvoll und was daran wertvoll ist, überhaupt auf die Frage, ob unterschiedliche Wertwirklichkeit der Vielheit der Werterscheinungen entspricht.

§ 10. Der Scheinwert der Lust.

Daß das eigene Dasein wertvoll ist, ist den meisten sichere Ueberzeugung. Aber was ihnen am Dasein wertvoll ist, wissen sie weniger sicher zu sagen. Das Geringste wäre es, wenn uns am Leben schon der Umstand gefiele, daß wir einfach sind. Derbe Lebensgier mag so denken. Dennoch ist, was wir am Leben schätzen, nicht so sehr, daß wir sind, sondern daß wir wir sind, sei es schlechtweg, sei es „wir mit allerlei", was wir erfahren haben und erfahren können. Das blinde Selbstbewußtsein wird gern schlechthin auf sich pochen. Andere möchten erfahren, und unter dem, was sie erfahren möchten, steht ihnen die Lust obenan. Sie lieben das eigene Leben darum am heißesten, weil es Lust hergibt.

Hiermit sind schon die drei Hauptgattungen nächster Lebenswertung

gezeichnet: derber Lebenshang und -drang, leere Eitelkeit am bloßen Selbstsein, blindes Gelüsten nach Lust.

Der erste Typus freilich hält nicht Stich. Das blanke inhaltslose Dasein mag Gegenstand tierischer Lebensgier sein; Gegenstand menschlicher Wertschätzung ist es nicht. Am bloßen Leben, ohne daß uns etwas ans Leben fesselte, hält uns kein positiver Anreiz, sondern lediglich Gewohnheit fest. Am wenigsten ist es höchstes Gut. Es kann kommen, daß uns das Nichtsein lieber wird, als das Dasein. Wüßte jemand, daß ihm der Tod nur kurze Schmerzen oder gar schmerzloses Aufhören aller Schmerzen, das Leben aber langen Schmerz brächte, so würde er lieber nicht leben als leben wollen, falls er nicht etwas Positives entgegensetzen könnte.

Wer das Leben liebt, liebt es vielmehr um deswillen, weil es ihn allerhand erleben läßt, so z. B. schon der, der nichts als sich selbst zu erleben weiß. Er mag das Nichtsein dieses Selbst für ein größeres Uebel halten, als das Sein des Selbst auch unter Schmerzen. Noch im Schmerz empfände er sich und könnte sogar den Stolz empfinden, sich vom Schmerz nicht besiegen zu lassen. In Wahrheit empfände er hierbei nicht so sehr den Wert des Selbst als solchen, sondern einen Wertzuwachs zum leeren Selbst dadurch, daß er mit seinem Widerstande etwas leistete.

Wie ferner, wenn dem Selbstwilligen Leid erspart bliebe? Würde er eitel Lust aushalten können, wie er eitel Schmerz aushalten könnte? Und würde er sich selbst aushalten können ohne irgend etwas, das ihn beschäftigte?

Fragen des Menschenlebens treten hier vor uns, die jedermann aufgegeben sind, selbst wenn er durch keine Werterscheinung über sich hinaus bewegt würde, nichts von Liebe gegen Stamm oder Vaterland, zu Freund, Weib, Mann oder Kind, zu Recht, Wahrheit oder Schönheit bei ihm ins Spiel träte. Niemand, auch nicht der Stumpfeste, kann darum kommen, zu diesem Vierfachen Stellung zu nehmen: sich selbst, Lust, Leid und — Tod. Tod und Leid sind die großen Frager an den Menschen nach der Gültigkeit seiner Wertschätzungen.

Zunächst der Tod. Nehmen wir z. B. an, jemand empfinde sich selbst als höchsten Wert und wüßte sich seines Werts gewiß, so gewiß ihm seine Existenz wäre. Aber nun vergleiche er diesen Wert mit demjenigen der Wahrheit! Könnte sich der Wert, den er seiner Existenz zuschreibt, mit der Unbedingtheit ihres Geltens messen? Die Tatsache des Todes verneint die Frage, weil sie den Menschen selbst verneint und seiner Ohnmacht überführt. Wäre das noch höchster Wert, was, wie er, vernichtet würde? Ja, wäre es überhaupt noch echter Wert? Man entgegnet, die Wahrheit sei etwas sehr Luftiges. Man wisse nicht, wo sie sei, und was sie sei. Vielmehr sie existiere überhaupt nicht, sie „gelte“ „nur“. Wert müsse etwas sein, das die Gewißheit der Existenz in sich schließe.

Allein hat nicht die Wahrheit ihre eigene Gewißheit? Und wird nicht

eben die Gewißheit unserer Existenz, der dauernden, uneingeschränkten vom Tode verneint? Dort bei der Wahrheit ein zeitüberlegenes Gelten, Hinausgehobensein über alle Beschränktheit des Existierens, hier bei uns ein langes Nichtsein, eine kurze Spanne, die wir „Leben“ nennen, hernach schweigender dunkler Schleier, hinter dem alle Existenzgewißheit aufhört.

Zur Tatsache des Todes gesellt sich diejenige des Leidens. Die menschliche Phantasie hat es längst neben die Vernichtungsschrecken des Todes gestellt, indem es ihm den Teufel, mit der Macht, uns zu quälen, als Gesellen gepaart hat. Jener beschränkt uns, daß wir sind, dieses vergällt uns, was wir sind. Es peinigt uns mit eindringlicher Schärfe. Schneidend stört es uns im Erleben werthafter Inhalte. Das Dasein der einen vernichtet es geradezu, wenn es sich nämlich um Lust, die Annehmlichkeit unseres Zustandes, handelt, der jetzt in den entgegengesetzten übergeht. Die Freude an unserem Personwert verdunkelt es zum mindesten. Als leidvolles gequältes Ich möchte sich niemand gern ertragen. „Fühle dich, so fühlst du Gott in dir!“ Fühlt man sich als Gott in Schmerz und Leid? Die allerwenigsten tun es. Auch jene, denen der Schmerz vielleicht gerade das Mittel ist, um sich in seiner Ueberwindung als Gott zu fühlen, möchten sich für die Ewigkeit solcher Göttlichkeit bedanken. Wenn man Existenz, und zumal die eigene, für noch so vollkommene Wert„essenz“ hält, bleibt sie doch im Schmerze herber Unwertessenz verhaftet.

Ganze Völker kennen darum ein Gegenspiel von Tod und Leid. Sie begrüßen den Tod als Erlöser vom Leiden. Aber sie tun es in sehr verschiedener Weise. Den Anhängern des Islam ist er eine Kraft, die sie in ein neues Dasein trägt, wo ihnen alle Freuden, nach denen sie streben, für immer gesichert sind. Sie erträumen sich, statt des Nirwana der Inder, ein göttlich gehobenes Dasein, das sie dem Leid nicht mehr aussetzt, sondern ihnen jeglichen Genuß, der ihnen am höchsten steht, rein und ohne Störung zuführt.

Die Inder denken anders. Der Wunsch nach ewiger Fortexistenz ist ihnen nur der Ausdruck blinder Lebensgier. Solche Fortexistenz, haben sie erkannt, lohne nicht. Sie setze uns immer nur von neuem dem Leid aus, dem Leid an uns selbst und dem Leid an der Lust, in der wir uns betrügen, selbst, wenn es kein Leid in der positiven Gestalt von Schmerz gäbe. Die positive Selbstvergessenheit, die die Sucht nach sich selbst von selbst aufhebt und uns in Lebenswerten über uns leben läßt, kennen sie nicht. Sie fühlen nur tief und überzeugt die innere Wertleere des Ich in seinem blinden Eigenleben und ziehen daraus die einzig richtige Folgerung: unser axiologisches Nichtsein in metaphysischem Nichtsein erlöschen zu lassen, sobald wir die Eitelkeit aller Eitelkeiten durchschaut haben. Welchen Sinn, außer dem einer läuternden Vorbereitung für das Ende, hätte es auch, das leere Sein, das innerlich nichts ist, äußerlich noch weiter bestehen zu lassen? Durch das Weiterbestehen bekäme ja das Ich nicht mehr Inhalt;

als es schon vorher hatte, nämlich nichts. Dem Menschen müßte schließlich vor so unendlicher Oede und Leere grauen. Er würde sich vor der Berührbarkeit durch Schmerz nach wie vor scheuen, von der Berührkarkeit durch Lust nichts mehr erwarten und würde in den vergeblichen Versuchen, sich als Selbstwert festzuhalten und auszusaugen, müde und immer müder werden. Er würde immer mehr sich nach Erlösung von dem ewig unstillbaren Werthunger sehnen. Die einzige Erlösung davon wäre nach indischer Vorstellung, da man hier von der ideellen Erlösung durch Hingabe an Werterscheinungen über sich nichts weiß, der Tod, weil ja bei der inneren Wertlosigkeit jeder Existenz eine ewige Fortexistenz die Hölle wäre. Wem jener erlösende Sinn des Todes und die Wertlosigkeit des Lebens nicht aufgegangen ist, wer vor dem Tode, dem Erlöser vom axiologischen Nichtsein durch metaphysisches Nichtsein, wie vor etwas Schrecklichem bebt, der erntet dafür immer aufs neue die verdiente Hölle. Er wird in der Kette der Wiedergeburten immer aufs neue durch die Schrecken des Lebens bestraft. (Der Christ sagt vom Lebensgierigen, er komme in die Hölle. Der Inder: wir *sind* in der Hölle)[1].

Noch einmal: der Gedanke, als könne unsere Existenz, das Ichsein, wenn sie nicht durch sich selbst Wert sei, doch durch einen Inhalt, der sie erfüllt, Wert gewinnen, liegt hier fern. Die bloße Selbstsicherheit hat den indischen Völkern aufgehört, als Wert zu erscheinen. An die Durchpulsung unseres Seins mit anderweitem Wertgehalt glauben sie nicht. So geht es ihnen so: wer nicht hofft, etwas zu sein, d. i. wer nicht glaubt, daß sein Sein durch irgendeinen positiven Gehalt erfüllt und dadurch werthaft werden könne, und nur wünscht, leidlos zu sein, wünscht *nicht* zu sein. Sie halten es darum für eine der Seele aufgelegte Buße, noch fortleben zu müssen und in den Ring der Geburten, foglich der Berührbarkeit durch Leiden, eingeschlossen zu bleiben. Das Höchste ist, hieraus durch Nichtsein erlöst zu werden.

Aus der indischen Philosophie sprechen tiefe Werterfahrungen des Menschengeschlechtes. Es sind negative Werterfahrungen. Die allertiefsten Werterfahrungen, und die sind von positiver Art, sprechen nicht daraus. Es hat lange gedauert, bis auch nur jener Schatz negativer Werterfahrungen in der abendländischen *Philosophie* gehoben worden ist. Wie fern erst liegen jene dem *natürlichen Welt- und Ichsinn*, der doch auch in der Philosophie immer wieder auflodert!

Lust! Klingt das nicht schon wie Jauchzen? Durch Lust scheint die leere Existenz erhöht zu werden. Sie durchpulst uns mit ihrer unmittelbar fühlbaren Gegenwart, sie ist wie eine erlebte Wertessenz, deren Gewißheit

[1] Den Tod kann man nicht überwinden, wenn man sich selbst fühlt. Sich nicht an Lust oder Leid oder Tod verlieren, ist nur möglich, wenn man sich selbst in der Hingabe an höhere Werterscheinungen vergißt. Die Inder kennen bloß das nackte Sich-selbst-vergessen. Das Sich-selbst-vergessen in höheren Werten kennen sie nicht.

sich überwältigend aufdrängt. Von solchem Zauberhauche der Lust berührt zu sein, scheint sich zu lohnen, was immer nachher folgen möge. Diese Stimmung, daß Lust unserem Dasein Inhalt verleihe und es erst lebenswert mache, ist weit verbreitet.

Aber wer den Wert des Daseins an dessen Lustspenden mißt, muß eine harte Probe durchmachen. Will man ein Dasein schön und köstlich nennen nicht darum, weil es Mühe und Arbeit gewesen ist, sondern weil es und insoweit es Lust hergibt, so ist darin schon eingeschlossen, daß es im gleichen Grade widrig und unleidlich allen denen sein muß, denen es Leid und Schmerzen bringt. Durch diese wird das Lebensgefühl ebenso unterdrückt, wie durch Lust erhöht, und so fragt sich erst, ob es mehr erhöht oder mehr gedrückt wird. Kann der Lustglaube an den Wert des Lebens mit der Tatsache des Leidens und Schmerzes fertig werden? Sie ist ja die eine der beiden unerbittlichen Tatsachen, die die Selbstliebe der Menschen von jeher zur Rechtfertigung gerufen haben. Was könnte ein Dasein, das von Leiden und Schmerzen zerrissen ist, denen noch bedeuten, die es nach seinem Lustgehalt messen?

Gegenüber einer Rechnung, wie sie S c h o p e n h a u e r aufstellt, von dem überwältigenden Ueberwiegen des Leids, hat freilich N i e t z s c h e dennoch das hohe Lied der Lust weiter gesungen. Möge Lust noch so selten da sein, wenn sie da sei, und wo sie da sei, lohne sie das Leben.

Mit der Lust scheint uns in der Tat die Natur ein Heilmittel gegen das Leid gegeben zu haben. Erstere scheint ebenso greifbare Wertessenz in uns, wie der Schmerz greifbare innere Unwertessenz ist. Mit der Lust scheint existierende Wertfülle in uns hineinzutreten, wir sind darin wie ausgefüllt von der Seligkeit des Augenblicks, sind des Besitzes von etwas Köstlichem gewiß. Dieser Wertgehalt, der uns so unmittelbar berührt, scheint uns die Macht zu verschaffen, scheint uns wenigstens die Stimmung zu verleihen, über alle Leiden hinwegsehen zu können, als ob wir in Zukunft dagegen gefeit wären. Alle Anfechtung durch Schmerz und Leid braucht den Menschen nicht niederzudrücken. Er wehrt sich dagegen in der Seele und mit dem Empfinden eines Nietzsche durch den doppelten Glauben an Lust.

Bei dieser Schätzung freilich entschiede nur ein Zufall über Wert und Unwert des Lebens. Wem nie ein Bissen Brot geschmeckt hätte, wen nie ein Trunk Wasser erquickt, wer nie den Taumel des Geschlechtskitzels gekostet hätte, bei dem wäre schon entschieden, daß sein Dasein ohne Wertgehalt verläuft. Je mehr Lust ihm seine Organisation verschafft, um so köstlicher sein Leben. Der höhere Wert des Lebens läge in den besseren Nerven. Oder wer zwar a u c h alle derartige Lust stark empfände, aber geistig so beschaffen wäre, daß er jene heißen Schwingungen des Zustands, ohne sich dadurch tief im Wesen berührt zu fühlen, nur als Sinnenschmeichel der Seelenoberfläche empfände, der hätte sich selbst um den Wert des Lebens gebracht.

Man antwortet, daß er Wert dann eben auf etwas anderes lege und damit doch auch wieder Lust, nämlich Lust aus anderen Quellen, liebe. Hierauf ist zu entgegnen, daß solches „Wert auf etwas legen“ jedenfalls anderes als Lust sei und noch andere Objekte der Lust habe. Lust, welche immer es sei, ist stets nur Annehmlichkeit des Zustands und ist stets nur eines der möglichen Objekte unseres Werthaltens, d. i. Gefallens. Und zwar ist sie das wesenloseste und flüchtigste, das weder der Tiefe unseres Werthungers genügt, noch der Schärfe der Frage nach echtem Werte standhält.

Lust, soweit sie als Wert gilt, muß ja erst gewertet werden, und nur soweit sie gewertet wird, und bei dem, der sie wertet, kehrt sich ihr unser Willensleben zu. In der Vielheit menschlichen Gefallens gibt es, bei den einen mehr, bei den anderen weniger ausgeprägt, allerdings ein solches nach Lust, nach dem Aufrauschen wohliger Zustände. Aber in anderen Sehnsuchten richtet sich die Seele auf andere Werterscheinungen. Werden uns Inhalte, die letzteren entsprechen, voll gegenwärtig, erfahren also jene Werthaltungen (Gefallenserlebnisse) ihre Füllung oder Sättigung, so wirkt dies auf unser Fühlen zurück. Es antwortet der Sättigung des Gefallens mit einer Welle begleitender Lust, die nicht etwa selbst das Befriedigende ist, sondern von der Befriedigung, das ist dem Stillwerden des betreffenden Gefallenshungers, herkommt.

Berücksichtigen wir diese Verhältnisse, so erscheint die Weigerung so vieler Menschen, in der Lust, das ist in der bloßen Annehmlichkeit des Zustandes, den Wert und die Höhe des Lebens zu suchen, nicht mehr so sinnlos, wie die Hedonisten vorgeben. Der Wert der Lust kann zu einem Gegenstande der Kritik, statt zum Maßstabe, statt zur unumgänglichen Voraussetzung jeder Wertlehre, werden, und diese Kritik ist in unzähligen Werterfahrungen unzähliger Menschen längst vollzogen worden. Unter solchen Erfahrungen bricht auch der Versuch zusammen, sich dadurch über Leid und Schmerz erheben zu wollen, daß man doppelt den Jubel der Lust betont, bricht der hedonistische Glaube zusammen, als ob diese immer neu das Leben rechtfertige, so oft das Leid seinen Wert verneint. Denn in jenen Erfahrungen erweist sich, wie wenig Lust als solche unserem Glücksbedürfnis wirklich genügt. Der hedonistisch Gläubige hält sich gern an das Faustwort: „Werd' ich zum Augenblicke sagen: verweile doch, du bist so schön, so magst du mich in Fesseln schlagen, so will ich gern zugrunde gehn.“

Dem sofort Zugrundegehenden bliebe gerade die Hauptsache erspart, nämlich erst zu erproben, ob von dieser gleichsam faßbaren Wertessenz, Lust genannt, die so gewiß und überwältigend auf ihn eingeflutet war, sein Dasein wirklich gewonnen hätte. Es mag sein, daß sein Sein vor der Lust recht leer gewesen ist. Immerhin steckt in dem leeren Sein doch ein Ich, das bleibt, während die Zustände wechseln. Strömt für dieses Ich, das ist die entscheidende Frage, aus der Lust ein Wertzuwachs hervor,

der ihm nach der Lust verbliebe? Hierauf kann nicht der Tod, das Zugrundegehen, sondern nur das Leben antworten, das nach wie vor ausgehalten werden muß. Die Antwort lautet, daß die Person nach dem Genuß zwar reicher an Erinnerungen, aber ärmer durch neu geschaffenes Bedürfnis geworden ist. Was die Lust im Genusse gab, nimmt sie nach dem Genusse. Sie erfüllt uns mit dem Hunger nach Wiederholung und der Qual dieses Hungers. Das höchste wäre ein unverlierbarer Wert. Der ist sie nicht, und uns bringt sie dadurch, sie erlebt zu haben, nicht auf einen besseren Stand, sondern setzt uns in Nachteil[1]. Damit ist Lust nicht das Allheilmittel gegen Leid, als das sie sich auszugeben schien. Sie ist es mindestens nicht in dieser unserer irdischen Existenz, wo sie verschwinden kann, und wir uns nach ihrem Aufhören nicht nur dem Leid, sondern noch überdies der Qual, daß sie entschwunden ist, ausgesetzt finden. Eben deshalb träumen sich manche Völker eine künftige Existenz, in der sie unberührt durch Leiden die Süßigkeit der Lust, die ihnen auf Erden die liebste war, dauernd genießen, wo jeder Augenblick, der auf Erden so schön war, ewig verweilt.

Freilich steht diesem Traume nicht nur die bittere Möglichkeit des Todes ohne Nachexistenz, sondern auch das eigene Wesen der Lust entgegen. Schon Plato hatte hervorgehoben, daß jede zuständliche Lust um so fader wird, je länger sie dauert. Das Sprichwort: „Nichts ist schwerer zu ertragen als eine Reihe von schönen Tagen“ hat einen tieferen Sinn. Es ist, wie wenn unser Wesen sich sträubt, sich durch längere Dauer derselben Lust gleichsam hypnotisieren zu lassen und darüber zu erstarren. Es will nicht in eins verzaubert sein, sondern beweglich bleiben. Die Basis der einzelnen Lust ist zu schmal, um vielseitigen Reichtum zu gewähren. Das Ausmaß, in dem, und die Zeitlänge, durch die sie sich häuft, wiegt nicht die Dürftigkeit auf, die darin liegt, daß hier in einer und immer nur in einer Richtung unsere Zuständlichkeit und eben auch nur unsere Zuständlichkeit gespannt, belastet und überlastet wird.

So liegt im Gefallen an Lust selber der Quell allmählicher Enttäuschung an ihr, des Sinkens im Sattwerden. Wie zu viel Licht den Sehnerven blendet, so betäubt sich das Gefallen an Lust durch zu viel Lust derselben Art. Wohl ist die Lust Selbstgenuß, aber der Genuß verschlingt hier das Selbst, es wird in seine Zustände gleichsam verwandelt. Es ist in der Uebermacht derselben selbst wie verzuständlicht, ja verdinglicht und wird unfähig, sich als inneres Universum zu entfalten. Es verliert seine Ganzheit an den einzelnen Augenblick, statt daß umgekehrt der einzelne Augenblick von dem Leben der Ganzheit erfüllt würde. Die Lust verflüchtigt uns mit ihrer eigenen Flüchtigkeit. Kurz, Lust ist wohl lebhaftes Gefühl, sie

[1] „Ich besaß es doch einmal, was so köstlich ist, daß man, ach zu seiner Qual, nimmer es vergißt!“ — „Ach, ich bin des Wanderns müde, was soll all der Schmerz und Lust?“

vermittelt aber keine Steigerung des Lebens. Wer nach Wert seiner Existenz strebt, wird deshalb im Haben von Lust nicht befriedigt werden. Sie läßt dem, der bei ihr Füllung seiner Leere sucht, nicht mit Gewinn, sondern mit Verlust herauskommen.

Ueberdies ist die axiologische Unzulänglichkeit der Lust erst zur Hälfte geschildert. Jene Unzulänglichkeit hat sich bisher nur soweit ergeben, als sie im Wesen der einzelnen Lust hervorkommt. Man könnte demgegenüber das als die wahre Lebenskunst anpreisen, daß eine Lust durch die andere ergänzt werde. Eben aber in der Sprödigkeit, mit der sich die einzelne Lust gegen andere Einzellust verhält, zeigt sich weitere axiologische Unzulänglichkeit der Lust. Es ist die Art der Lust, sich gegen jede andere auszuschließen. Der Augenblick einer Lust pflegt nicht der Augenblick einer anderen Lust zu sein. Lüste lassen sich im allgemeinen nur nacheinander genießen, mehrere Lüste bedeuten einen Streit der Lüste und Gelüste. Selbst jedoch, wenn sie nebeneinander zu bestehen vermöchten, so vereinsamte sich doch jede Lust in ihrer Einzelfühlung; sie blieben immer Menge ohne innere Einheit, und so ist es die Vergeltung des Hedonismus, daß die Einheit des Ich in der Vielzahl der Lüste notwendig zersplittert wird. Wie die Seele in *einer* Lust zur bewegungslosen Masse wird, so löst sie sich bei *vielen* Lüsten in lauter Seelenaugenblicke auf, sie atomisiert sich. So oder so verdinglicht sie, und das zeigt sich in der inneren Empfindung an. Das Leben in Lüsten läßt die Seele unselig; ihre Unseligkeit besteht in der Zerrissenheit durch viele Lüste.

Der Mensch, auch der hedonistische Mensch, sucht Heil und Heilung aus solcher Zerrissenheit und Unruhe und beginnt sich nach Einheit zu sehnen. Er wird zum *Eudämonisten*. „Eudämonie“ oder „hedonistische Seligkeit“ ist der Gedanke von der *Harmonie* vieler Lustaugenblicke. Man bestrebt sich Einheit in allen seinen Lustwerten und Lust an der Einheit aller Lustwerte zu haben.

Aber wie diese hedonistische Seligkeit verwirklichen? Mit einer neuen und besonderen „Lust“ an Einheit oder Harmonie ginge es nicht, weil das die Vielheit der Lüste vermehrte, statt daß ihre Einheit belebt würde. Wir haben z. B. in der Einheit des Bewußtseins eine natürliche Einheit, die über die Einseitigkeit der Lust hinausträgt. Aber damit, daß wir uns einfach noch außerdem mit „Lust“ an unserer Person erfüllten, wäre nichts gewonnen [1]. Wir tauchten nur in eine Lust mehr, statt das Chaos der Lüste zu Einklang abzutönen. Es wäre eine neue Lust, aber keine neue Einheits-

---

[1] Man meint hier im Grunde schon etwas anderes, nämlich das *Gefallen* an der Einheit unserer Person in der Vielheit der Lüste. Daß sich die Einheit unseres Ich über der Mannigfaltigkeit der Zustände *behaupte*, erscheint als werthaftes Leben. Solche Selbstbehauptung ist nur möglich, wenn die Einheit des Bewußtseins, das Ich nicht bloß gegeben ist, sondern als neuer, von jeder Lust verschiedener, Wert aufgenommen wird.

wirklichkeit gegenüber den Lüsten. Solange wir solche nicht aufbringen und immer nur in der seelischen Haltung von Lüsternen und Gelüstenden bleiben, ändert sich axiologisch überhaupt nichts. Vielmehr hält, wie wir wissen, die Einheit der Person nicht einmal Stich, wo sich der Sinn in Lust und nichts als Lust wirft. Erstere wird dann, indem sie erstarrt und verfließt, von und in der Lust gefangen.

Die gegebene Einheit des Bewußtseins reicht nicht aus, um die erstrebte Lusteinheit zu sichern. Ebensowenig geht es mit dem bequemen Versteckspielen, daß man die Vielheit der Lüste, ihre qualitative Verschiedenheit, einfach leugnet. Zwar ist öfters behauptet worden, daß Lust immer dieselbe Lust sei und aller Lustunterschied nur in der Stärke bestehe. Sowohl die axiologische wie die psychologische Erfahrung sprechen dagegen. Letztere zeigt, daß in demselben Augenblicke mehrere Lüste in uns zusammengegeben sein können, und die axiologische Erfahrung setzt hinzu, daß dies Zusammengegebensein der Lüste noch lange nicht Harmonie, Einheit ist.

Ein anderes Mittel, die Qual der Zerrissenheit los zu werden, empfahl Aristipp: daß man jedesmal seine Karte auf die Gegenwartslust, richtiger auf eine Gegenwartslust, setzen solle. Man solle sich, während man belustigt, vergnügt sei, nicht belästigen lassen wollen durch die Vielheit der Lustaugenblicke; denn eine Einheit unter ihnen gäbe es nicht. — Das bedeutet, daß wir im glatten Verzicht auf jede Harmonie erst recht haltlos von dieser Lust zu jener umhergeworfen werden.

Läßt es die psychologische Einheit des Bewußtseins nicht zu, der Vielheit der Lüste Meister zu werden, geht es weder an, die letztere einfach wegzuleugnen, noch mit Aristipp sich auf den einfachen Lustaugenblick zurückzuziehen, um in ihm als solchem, in seiner jeweiligen Beschränktheit und Enge, auszuruhen, so wäre noch eine letzte Rettung der eudämonistischen Seligkeit denkbar. Wie nämlich, wenn jede einzelne Lust schon in sich selbst alle übrigen wäre, wenn man alle Himmel und Seligkeiten in der einen jetzt genossenen Süßigkeit mitschlürfte? Wenn also jede einzelne Lust in sich ein Lustuniversum einschlöße? Dann brauchte ich nicht von einer Lust zur anderen zu jagen, ich genöße in jeder Lust alle die anderen. So nämlich ist es mit der Wahrheit. Eine Wahrheit ist alle Wahrheit, jede Wahrheit ist ein Wahrheitsuniversum. Freilich ist diese Einheit der Wahrheit in jeder einzelnen Wahrheit immer nur der Möglichkeit nach enthalten. Belebt werden kann sie nur in dem Fortschritte zum System der Erkenntnisse, indem uns die Einsicht von Schritt zu Schritt, aber bei jedem Schritte mit dem Vollgehalt der ganzen Wahrheit, führt. Die mögliche Einheit der Wahrheit verwirklicht sich dabei im Schauen eines jeden, auch schon des allergeringsten, Wahrheitszusammenhangs, z. B. wenn man im Grunde die Folge enthalten sieht. Die Folge ist keine vom Grunde verschiedene Wahrheit.

Auf dem Gebiete der Lust ist es nicht so. Die Wahrheit ist alleinheits-

förmig (possestförmig), die Lust ist es nicht. Weder sind in jeder einzelnen Lust alle anderen enthalten, noch gibt es überhaupt eine Lust, die alle anderen in sich schlöße, so wenig wie es eine „höchste" Lust gibt, die alle anderen ersetzte. So ist Lust nichts, was unseren Werthunger ausfüllt. Wenn unser Dasein nicht in sich Wert ist — dadurch, daß es uns Lust hergibt, kann es uns nicht bleibend als Wert erscheinen, wenn man auch mit solcher Schätzung zu beginnen pflegt. Außerdem, wie viel mehr gibt es uns an Qual und Schmerzen her! Soll es uns darum in sich unwertvoll erscheinen?

§ 11. Werterscheinung und Scheinwert.

Von den Werterscheinungen, die Gegenstand unserer Gefallensregungen sind, haben wir eine, die Lust, genauer betrachtet. Wir haben uns einen Menschen vorgestellt, der nur nach Lust strebt. Er wird, fanden wir, stets enttäuscht werden. Ein Etwas in ihm bleibt leer über allem Wirbel der Lust. In ihm befriedigt sich nichts, wenn sich auch sein Gefallen an Lust von Augenblick zu Augenblick befriedigt. Lust ist insofern nur ein Scheinwert, das heißt, mit ihr als Lebensziel kann kein wertvolles Leben entstehen.

Werterscheinung und Scheinwert sind nicht zu verwechseln. Im Wertschein steht, als Werterscheinung gibt sich alles, was Objekt von Gefallensregungen ist, sowohl der selbstischen, wie der unselbstischen. Ein solches Gefallensobjekt ist die Lust. In sich nichts als süße psychische Qualität, nimmt sie den Charakter einer Werterscheinung an, weil sich unser Gefallen, hier selbstisches Gefallen, darauf richtet. Man könnte sich Gefallensobjekte denken, die, wenn man sich ihnen hingibt, das Leben nicht, wie die Lust, leer lassen, sondern bereichern. So möglicherweise die Wahrheit. Ein solches Gefallensobjekt wäre dann kein Scheinwert. Es stünde nicht in ungültigem, sondern in gültigem Wertschein.

Die Lust ist nicht von der Art. Sie ist eine taube gültigkeitslose Werterscheinung. Wohl richtet sich ein Gefallen auf sie und verleiht ihr Wertschein. Aber hinter diesem Wertschein steht tatsächlich nur ein Scheinwert, das ist Leerwert, der das Leben leer läßt. Es gibt kein Leben in der Lust, das uns genügen könnte. Fülle des Lebens ist Erwirklichung von Lebensgehalt, Leerheit des Lebens ist gehemmte Erwirklichung von Lebensgehalt und verrät, daß wir uns an einen bloßen Scheinwert gehangen hatten.

Lust, unterstrichen wir soeben, lasse das Leben leer. Daß das Leben leer bleibt, ist nicht dasselbe, wie daß unser Gefallen leer bleibt. Das selbstische Gefallen, das sich auf Lust richtet, wird ja jedesmal, wenn sie vorliegt, gesättigt, bald in größerer, bald in geringerer Höhe, je nach der Qualität der Lust. Freilich wird nur einzig dies selbstische Gefallen an Lust, kein anderes Gefallen, weder an Personwert, noch an sozialem Wert oder ideellem Wert durch das Haben von Lust gesättigt. Jedes andere bliebe leer, mag

jemand in noch so vielen süßen Zuständlichkeiten Lust trinken. Die Leerbleiben der anderen Gefallensregungen von ihren anderen Objekten meinen wir indessen nicht, wenn wir von dem Leerbleiben des Lebens sprechen. Die Gefallensregungen als solche sind überhaupt nur Organe, in denen wir von Werterscheinungen berührt werden. Sie schwellen an, sättigen sich unter der Begleitung von Befriedigungslust, wenn ihre Objekte zugegen sind. Sie fallen zusammen, werden entsättigt unter der Begleitung von Wünschen, wenn sich ihnen ihr Objekt versagt. Solche tatlose seelische Bewegung mit ihrem Auf und Ab entscheidet über Wert oder Unwert des Lebens nichts. Ihn bestimmt nicht der zufällige Inhalt der Gefallensaugenblicke, sondern wie wir uns mit unserer ganzen Persönlichkeit zu ihm stellen. Sich freuen, wenn Gefallendes da ist, bedürftig sein und wünschen, wenn es fern ist, kommt allem Naturleben zu. Es bleibt bloßes Naturleben selbst, wenn neben den sinnlichen auch unsinnliche Begehrungen, z. B. das Gefallen an Wahrheit, am Gedeihen des Vaterlands und dergleichen, auftreten. Dadurch wächst wohl die Zahl der Gefallensobjekte, die uns gestatten, es mit ihnen als Lebenswerten zu versuchen. Das Wertleben selbst ist aber in der Vermehrung der Zahl gefallender Objekte und den darauf bezüglichen Sättigungen nicht gegeben. Es besteht nicht in der Genugtuung über den Genuß von Lust oder Ehre, oder über die Anwesenheit einsichtigen Erkennens, des Wohls meiner Kameraden, des Sieges meines Vereines und regt sich nicht in der Wunscherregtheit nach dergleichen, wenn es fehlt. Das alles ist nur ein flüchtiges Aufrauschen der Seele, gleich tatlos in ihren selbstsüchtigen, wie in ihren selbstvergessenen Augenblicken. Hat ihr Berührtwerden von Werterscheinungen, und wären es noch so unselbstische gewesen, keine dauernden Willensfolgen, so bleiben die Gesichter jener Augenblicke schemenhafte — Werterscheinungen. Ehe man es wagt, ihre Gültigkeit oder Ungültigkeit im Leben zu erproben und sich entschließt, sich daraus Aufgaben zu machen, an denen wir uns bewähren oder nicht bewähren, sind sie vorübergegangen.

Die Lust, als Lebensaufgabe genommen, fanden wir, enttäuscht. Sie ist ein bloßer Scheinwert. Die Hingabe an sie läßt sie uns nicht als Seligkeit festhalten, sondern stürzt in Unseligkeit. Wird es besser mit anderen Werterscheinungen stehen? Auch hier kann nur die Erfahrung des Lebens antworten.

Wenn es freilich nach der Meinung der Hedonisten (Lustgläubigen) ginge, so brauchten wir uns um solche Erfahrung nicht erst zu bemühen. Fällt, sagen sie, Lust als Wert, so stürze alles Wertleben zusammen. Sobald sich jene als leere Werterscheinung erweise, könne es überhaupt nichts als Scheinwerte geben. Lust verkünde ihren Wertcharakter aus eigener Kraft und sei insofern unmittelbare Werterscheinung. Was man als unselbstischen Wert bezeichne, allerlei Auswärtiges, einen Mitmenschen, das Vaterland, die Wahrheit, sei bestimmt nur mittel-

bare Werterscheinung. Es sei als Wert nur durch die Lustberührung gegeben, die von den betreffenden Objekten auf uns ausginge. Ja, vielleicht sei sogar noch unsere Person nur mittelbarer Wert. Vielleicht gehe auch alle Selbstschätzung darauf zurück, daß wir Lustgefühle erlebten, wenn wir unser Sein unmittelbar oder unter bestimmten Bezogenheiten vorstellten. Wollte man also der unmittelbaren Werterscheinung Lust nicht mehr glauben, daß sie Wert sei, so sei damit die Stichhaltigkeit aller übrigen Werterscheinungen, die nur durch ihre Lusteindrücke seien, was sie seien, erledigt.

Viel lieber würden die Hedonisten, statt von Lust als „unmittelbarer" Werterscheinung und den übrigen als „mittelbaren" zu sprechen, die Redeweise ändern. Der überzeugte Verkünder der Lustlehre kennt nur „Wahrwert" und „Werterscheinung schlechtweg". „Wahrwert" sei die eigene Lust, „Werterscheinungen" seien alle die Objekte, von denen Lustwirkungen auf uns ausgehen. Scheinwerte gebe es nicht. Darin, daß man Lust habe oder von einem Objekte Lustwirkung erfahre, könne man sich niemals täuschen.

Der erlebte Scheinwert der Lust ist eben einem Hedonisten unbegreiflich und verwandelt ihn, sobald er sich genötigt sieht, die Tatsache zuzugeben, in einen Pessimisten, der überhaupt an keine Wertgewißheit mehr glaubt. Er kann Wertgewißheit aus anderer Quelle als der Lust theoretisch nicht verstehen und ist daher geneigt, die praktische Wirklichkeit solch anderweiter Wertgewißheit zu leugnen. Aber wie die axiologische Erfahrung dem Hedonisten den ersten Streich spielt, daß sie Lust nicht als den Wahrwert, für den er sie ausgibt, bestätigt, so spielt sie ihm auch den entgegengesetzten Streich. Sie geht über seinen Zweifel an der Möglichkeit sonstigen Wertlebens, das von Lust oder Lustwirkung verschieden sei, mit dem positiven Ergebnis hinweg, daß die altruistischen, sozialen und ideellen Werterscheinungen ein darauf gerichtetes Leben nicht durch Wertleere enttäuschen. Dies Ergebnis wird im folgenden nach und nach gesichert werden.

Auf eines müssen wir gefaßt sein. Das Leben selbst, das sich auf die genannten Werterscheinungen richtet, mag sich verschieden gestalten und darum auch verschieden selige oder unselige Art haben, je nach dem Blicke, mit dem man auf jene Werterscheinungen sieht. Wenn man die altruistischen, sozialen und ideellen Gefallensziele auch nicht, wie der Hedonist, für Lustquellen nimmt, so könnte man sie nach dem Beispiele der Lust nehmen. Lust, sagten wir schon, habe etwas Dingliches an sich. Sie tritt wie existierende Wertfülle in uns auf; ihre Existenzgewißheit scheint der Grund ihrer Wertgewißheit zu sein. Sie gleicht einer Essenz, deren Blume uns durchdringt, und deren Geschmack wir kosten. Daß sie trotzdem nur ein leerer Scheinwert ist, muß man der axiologischen Erfahrung wohl oder übel glauben. Mindestens in diesem Falle läßt es sich also nicht festhalten, daß Existenzgewißheit dessen, was im Wertlicht

erscheint, schon Wertgewißheit begründe. Dessen ungeachtet kommt man nicht leicht von der Meinung los, daß werthaltiges Erleben überhaupt nur unter der Voraussetzung möglich sei, daß es von irgendwelchem existierenden Werte gespeist werde. Solchen existierenden Wert sehen die einen in der eigenen Person. Darum könne diese nicht leere Werterscheinung sein, sondern es lasse sich aus dem eigenen Selbst Lebensgenüge einbringen. Andere möchten alle Poren ihrer Seele öffnen, um den Wertbalsam von irgendeiner auswärtigen Quelle hereinzulassen. Wert kann nach dem Verseinlungsblicke aller dieser „Ontologisten" gar nicht anders als schon vorher vorhanden sein. Er hafte uns an oder ströme von außen auf uns ein. Daß es in allem Wertleben, das den Namen verdient, auf ein Wert werden ankommen könnte, bleibt für sie noch völlig unbegriffen und unerfahren.

Bei der axiologischen Erfahrung müssen wir jedenfalls weiter anklopfen. Lust, lehrte diese, sei eine leere Werterscheinung. Das Gefallen, das uns Lust als Wert zeige, gebe nichts her, um das Leben zu bereichern. Vielleicht sind wir aber, abgesehen von solcher Lust, in anderer Beziehung schon von Hause aus an existierender Wertessenz reich? Auch um unsere Person webt ein Schimmer von Wert. Gern pocht das Selbstgefallen auf diesen. Kann in der Erscheinung des Personwerts unser Glückshunger ausruhen? Heißt „Wertleben" vielleicht nichts anderes, als sich des Werts der Person, den wir von Geburt haben, und der uns unveräußerlich anhaftet, bewußt zu werden, so daß hier keine gültigkeitslose Werterscheinung, wie bei der Lust, sondern im Sinne der vorangeschickten Erklärung eine gültige Werterscheinung gegeben wäre, in der es sich werthaft leben läßt? Die Lebenslosung „Sei du!" wird gern gehört und gern geübt.

§ 12. Der Scheinwert der Person.

„Sei du!" ist die Lebensmaxime aller Personwertgläubigen. Sie rücken vom Evangelium der Lust entschieden ab. Die eigene Person ist ihnen Selbstwert, nicht daß sie nur als Lustquelle schätzbar sei. Gerade gegen die Flüchtigkeit der Lust, die eben darum wesenlos sei, spielen sie die bleibende Wertgewißheit des eigenen Daseins aus. Aber beides, Lust und Person, seien seelische Wertessenzen. Seien es doch die einzigen Wertarten, die einem jeden mit der Gewißheit der eigenen Existenz gegeben seien. Wo Existenzgewißheit, dort Wertgewißheit! Da allein habe man es mit völlig fraglosen Werten zu tun. Deshalb glaubt man hier, das schmeckbare Gut wie ein Eigentum bei sich selbst zu besitzen und möchte sich jeden Augenblick daran ergötzen: der Lustgläubige, wie es im Schaumschlage unserer Zustände als existierende Annehmlichkeit in uns aufrauscht, der Personwertgläubige, wie es seine Person in der Dauergestalt existierender Würde ausstrahlt.

Freilich ist das Gefallen am eigenen Personwert nichts Einheitliches. Während das Selbstbewußtsein der einen so unmittelbar kräftig ist, daß ihre oberflächliche Eitelkeit nur immer in sich schwelgt, ohne sich anderswoher zu nähren, möchten andere erst nach außen schielen, um des eigenen Personwerts sicherer zu werden. Sie suchen und brauchen den Anblick ärmerer, häßlicherer, willensschwächerer, unglücklicherer, unbegabterer Menschen, über die sich dann nachher in hochmütiger Selbstbespiegelung erheben. Andere Eitele verfahren unselbständig in der umgekehrten Weise: nicht so, daß sie sich im Gedanken mit den Mitmenschen messen und über sie setzen, sondern so, daß sie sich von ihnen geschätzt, anerkannt, gelobt wissen möchten. Nicht in dem, was er von sich im Vergleich mit anderen hält, sondern umgekehrt in dem, was von ihm gehalten wird, sieht der streberische Eitele seinen Wert [1].

Die Scheinhaftigkeit der Selbstschätzung ist beidemal gleich. Liegt doch die Zufälligkeit solchen Personwerts, der im Vorzuge vor anderen oder im Lobe von anderen besteht, auf der Hand! Jede eigene Gewißheit des Wertlebens fällt fort. „Vanitas, vanitatum vanitas" sagt das lateinische Sinnwort, und Nietzsche spottet über die Menschen, deren Selbstbewußtsein vom Vergleiche mit anderen lebt: „Wer ermißt am Eiteln die ganze Tiefe seiner Bescheidenheit! Von euch will er seinen Glauben an sich lernen! er nährt sich an euren Blicken, er frißt das Lob aus euren Händen. Euren Lügen glaubt er noch, wenn ihr gut über ihn lügt; denn im Tiefsten seufzt sein Herz: Was bin ich!" Kurz, diese Art Personwertsucht untergräbt sich selbst.

Ganz anders die derbe Selbstgefälligkeit z. B. eines Antisthenes und seiner Sinnesgenossen, die sich stets neu scharen. Hier schaut man nicht auf andere, sondern schwelgt im Gefühle unmittelbaren Eigenwerts. Jeder, heißt es jetzt, sei in der Würde des eigenen sich selbst bestimmenden Willens geboren. Dieser müsse man sich in jedem Augenblicke seines Lebens bewußt sein, um den Geschmack irdischer Göttlichkeit zu haben. Andere betonen nicht so sehr die angeborene Würde ihres freien Willens, sondern der Vernunft. Ganz Vernunftwesen sein, das lasse den Menschen zum Wertwesen werden und erhebe ihn in den Stand der Gottähnlichkeit. Noch andere berauschen sich an ihrer bloßen Existenz „Fühle dich, so fühlst du Gott in dir". Sie meinen in ihrem Dasein rein als solchem einen unendlichen Wert zu verkörpern. Vorher galt wenigstens eine gewisse Tätigkeit der Person als Bedingung, des eigenen Werts habhaft zu werden, der bewußte Gebrauch freien Willens oder der Vernunft. Jetzt erscheint die Person als Wert, ohne daß sie irgendwie tätig zu sein braucht. Schon dadurch, daß sie dies bestimmte Einzelwesen sei, durch ihr blankes Dasein und Selbstsein, hafte ihr unermeßliche Werthaftigkeit an. Sie zu schmecken,

[1] Vgl. Schwarz, Das sittliche Leben (Berlin bei Reuther u. Reichard, 1901) § 13.

gelte es sich nach allen Richtungen auszuleben. Oder man solle sich beständig entwickeln, um sich immer neu und immer Neues in sich zu finden.

Auch alle diese Formen der Selbstschätzung halten nicht Stich. Sie borgen aus ganz anderen Wertquellen und sind mit Flittergold untermischt. Nimmt man das, was sie in sich, ohne Zutat von außen her, bieten, so kommt die Aermlichkeit der blinden Selbstfühlung zutage.

So z. B., wenn man sich als „*Vernunftwesen*" betont.

In der Forderung der „Vernunftgemäßheit" ist die Wertung der menschlichen Einzelheit viel eher schon preisgegeben und beiseitegeschoben, als aufrechterhalten. Ein übereinzelhafter Wert ist hier für die Lebenshaltung maßgebend geworden. Ihm möchte man sich eineignen oder ihn in sich eineignen. Hinter der Wertschätzung der Vernunft nämlich versteckt sich der überwältigende Eindruck, mit dem in Griechenland einst die Gewißheit des Werts der Wahrheit aufging.

Vergänglich ist die menschliche Person. Sie widersteht nicht dem Flusse der Zeit, sondern ist ihm verfallen. Wirklicher Wert kann nur dem zukommen, was sich gegenüber der Vergänglichkeit behauptet; von solcher Art ist die Wahrheit. Sie ist zeitüberlegen. Wie durch ihre Immergültigkeit der Zeit, so ist sie aber auch durch ihre Allgemeingültigkeit jedem Einzelwerte für einzelne überlegen. Denn sie ist allen Erkennenden gewiß und für alle Erkennende gleich gewiß. Wahrheit ist derselbe Wert für alle Erkennende. Was wahr ist, ist nicht bloß für diesen oder jenen wahr, sondern ist wahr für alle. So ist sie nichts persönlich Bedingtes, sondern ein Absolutum. Sie ist endlich noch etwas weiteres, was wir sein möchten und nicht sein können, Einheit. Wir möchten gern Einheit sein, die sich immer behauptet, mindestens gegenüber ihren eigenen vergänglichen Zuständen behauptet. Aber über der Vielheit unserer Zustände droht unsere Einheit zu zersplittern. Die Wahrheit dagegen bleibt sich stets gleich und unzersplittert. In allen Einzelwahrheiten leuchtet sie als dieselbe eine Wahrheit.

Wie, wenn sich diese Beschaffenheit der Wahrheit unserm Sein, das in allen Stücken so gegenteilig gegeben ist, eineignen ließe? So daß auch wir durch Teilnahme am Wesen der Wahrheit der Zeit entrückt werden könnten? Nach griechischer Auffassung ist das durchaus möglich. Die Seele wird nach der alten Erkenntnistheorie das, was sie denkt. Denn Aehnliches könne nur durch Aehnliches erkannt werden. Kraft dieser Auffassung vom Wesen des Erkennens erhält bei den Griechen das Denken im Leben der Seele eine entscheidende, überragende Bedeutung. Nicht in der leeren Person als solcher liegt irgendein Wert, nicht in ihren Gefühlszuständen, die den Scheinwert der Lust oder deren Gegenpart, den Schmerz, über sie bringen; ebensowenig im nackten Wollen, blinder eigensinniger Betätigung der eigenen Willkür, wohl aber in ihrem Denken.

Nein, würde ein neuerer Psycholog einwenden, auch nicht in diesem. Denn im Denken als seelischem Vorgange liege kein Vorzug gegenüber

dem Wollen und Fühlen. Es bleibe eine ebenso gleichgültige formale Bestimmtheit der leeren Person, wie die anderen Bewußtseinsregungen. Daß im Spiegel des Denkens allerlei Sonstiges erscheine, was über das Subjekt hinausliege, ändere an der Natur des Denkens nichts, wie es ja unterschiedslos auf Steine und Bäume, Gott und Mensch, Tiere und Pflanzen, Konkretes und Abstraktes, Gutes und Böses, Schönes und Häßliches gehe. Wie jede spiegelnde Fläche bleibe das Gegenstandswissen unberührt von den Gegenständen, die es sehen lasse.

Nicht so der Grieche. Nach ihm verähnlicht sich die erkennende Seele mit dem, was sie erkennt, und an dessen Erkenntnis sie sich hängt. Je länger und stärker sie sich einem Gegenstande zuwendet, um so mehr nimmt sie dessen Wesen an. Darum droht ihr aus der allzugern verweilenden Erkenntnis sinnlicher Dinge Gefahr. Das Erkennen ewiger Dinge dagegen verspricht ihr Reichtum und innere Erhöhung. Man merkt, eine gewisse Hinneigung des Willens zum Erkannten ist hier schon in Rechnung gezogen. Immerhin liegt der Hauptnachdruck ein für allemal beim Denken. Im Denken, lehrt Aristoteles, wird die Seele unmittelbar Bild dessen, was sie erkennt. Indem also die Seele Wahrheit, diese ewige Wertessenz, erkennt, wird sie der Wahrheit verähnlicht. Sie wird in dem Teile, mit dem sie erkennt, des Werts der Wahrheit magisch teilhaftig. Es ist der Wert der „Vernunft"; „Vernunft" ist das Wahrheit erkennende Denken. Hier ist in dem Menschen unendliche Werthaftigkeit geworden. Doch stört ihn in dem neuen Selbstgefühle noch der Umstand, daß die Seele nicht bloß vorstellt, sondern auch will und fühlt. Nur ihr vorstellender Teil nimmt durch das Denken der Wahrheit Wertessenz an. Der Wille und das Gefühlsleben bleiben von der Einswerdung mit dem Unvergänglichen noch leer und unberührt. So gilt es solche Einswerdung ganz herzustellen. Eben das ist der Sinn der Forderung „Werde Vernunftwesen!". Man soll sich in seinem ganzen Sein wahrheitsförmig machen. Hinter dieser Forderung steht die Einsicht, daß der Mensch in seiner blinden Gegebenheit keinen inneren Gehalt findet. Es ist zugestanden, daß das leere Sein als solches nicht genügt, um unser Wertleben zu begründen, daß die Selbstschätzung, die darauf fußt, bloßen Scheinwert darbietet. Aber ist darum das Verfahren des griechischen Begrifflertums (Intellektualismus) richtig? Der Grieche möchte dieses inhaltslose Sein anreichern, es über seine Dürftigkeit und Vergänglichkeit hinausheben, indem er es in Verläufen des Erkennens mit dem Wesen der Wahrheit ansteckt.

Es war schon hervorgehoben worden, daß es ein solches Wertwerden durch bloßes Erkennen nicht gebe. Soweit Wahrheit Werterscheinung ist, und soweit unter den Antrieben dieser Werterscheinung menschliches Wertleben wird, stehen wir nicht auf begrifflichem Boden, sondern im Garten des Gemüts. Ein so gotterfüllter Vorgang es ist, daß wir die Wahrheit einsehen, in sich selbst ist es ein rein logisches Erlebnis, kein axiologisches.

Erst dadurch, daß einleuchtendes Wissen und sein Gegenstand, die Wahrheit, dem Willen sichtbar wird, das heißt, daß sich ein Gefallensakt als Auge des Willens darauf richtet, gewinnt sie das Merkmal einer Werterscheinung. Die Wahrheit und ihre Erkenntnis gleichen hierin allen übrigen Gefallensobjekten und haben vor anderen Werterscheinungen, den Objekten anderen Gefallens, z. B. der Lust, nichts voraus. Ob sie gültige Werterscheinungen sind, das heißt, ob sie ein Leben, das ihnen gewidmet ist, mit Wert erfüllen, läßt sich nicht a priori aus dem Charakter der Wahrheit ableiten, sondern nur durch Erfahrung beantworten. Der Lust eignet solche Fähigkeit nicht. Sie erweist sich damit als gültigkeitslose Werterscheinung, als leerer Scheinwert. Anders in der Tat ein Leben, das der Wahrheit gewidmet ist, dasjenige eines Gelehrten, der in methodischer Arbeit Wissenschaft erzeugt, oder eines Wahrheitszeugen, der eine erkannte Wahrheit bezeugend und kämpfend vertritt. Wir dürfen tausendfältiger Bekundung glauben, daß es inneren Gehalt nicht vermissen läßt. Durch eine Wahrheit liebende Seele gehen geistige Ströme, es setzt sich darin in einer Weise, die wir noch kennen lernen werden, Wertleben, nicht intellektualistisch durch das Erkennen der Wahrheit, sondern voluntaristisch durch die Hingabe an sie. Die Hingabe an Wahrheit verwandelt das Leben eines Menschen in Wert. Eben darum, weil in dem ihr Hingegebenen werterfülltes Leben entsteht, dürfen wir die Wahrheit eine gültige Werterscheinung nennen.

Wie nun, wenn jemand sein Leben nur der Werterscheinung seines *leeren* Ich widmet?

Das Bewußtsein unseres bloßen Seins gibt keine wirkliche Befriedigung. Schon allein der Umstand, daß wir rastlos streben, sollte stutzig machen. Wer sich seiner selbst als vollgenügenden Werts inne wäre, bedürfte keines Strebens. Eben weil man sich nicht selbst genug ist, strebt man mehr zu werden, als man ist. Dies Verlangen kleidet sich in verschiedene Formen. Mancher denkt, er sei zwar Wert, aber nicht fertiger. Man müsse seine volle Werthaftigkeit erst entwickeln, müsse die Wertmöglichkeiten, die in einem leben, nach und nach zum Vorschein bringen. Selbstentwicklung ist hier die Losung. Um übereinzelhafte Werterfüllung, wie sie bei selbstvergessener Hingabe z. B. an Wahrheit erlebt wird, handelt es sich sichtlich nicht. Nicht um einen Wert, der aus dem Sterben des eigenen Seins entspringt, sondern um einen Wert, den man aus dem eigenen Sein entnehmen zu können glaubt. Nur müsse sich dieses erst vollenden. Nein, meinen andere, der Wert des Menschen sei schon vollendet; jeder sei in jedem Augenblicke Vollwert. In jedem Menschen sei Göttlichkeit versteckt. Aber ihre tote Gegenwart genüge nicht, ihn aus der Qual der Bedürftigkeit zu erlösen. Die Seligkeit der eigenen Göttlichkeit komme erst dann über den Menschen, wenn er in seinem Fühlen sich selbst umspanne, um den Geschmack seines inwohnenden Werts bewußt aus sich zu saugen. „Fühle dich, so fühlst du Gott in dir!“ Traut

man aber der angestrengten Spannung des Gefühls nicht zu, den Geschmack des eigenen verborgenen Werts in sich zu erzeugen, so könnte es vielleicht eine angestrengte Anspannung des W i l l e n s schaffen. Gern wird auf die Kraft der Selbstbehauptung hingewiesen. Wer sie übe, bei dem treten alle Anlagen des Wesens sogleich in Tätigkeit. Dabei werde man der Köstlichkeit von Leben und Sein unmittelbar inne.

Hier hebt man Selbstbehauptung, dort Selbstentwicklung auf den Schild. Beidemal wird die Dürftigkeit des eigenen Seins, so wie es zunächst gegeben ist, verspürt. Aber das Leerheitsgefühl wird nicht eingestanden. Man sieht sich doch voller heimlicher Schätze. Uns fehle nur, daß sie noch nicht an das Licht gekommen seien. Darum müßten sie durch irgendeine Anstrengung aus dem Selbst hervorgezogen werden. Selbstbehauptung oder Selbstentwicklung lasse sie allmählich hervorsteigen.

Aber man k a n n nicht alles aus sich heraus gewinnen und entwickeln. Der Mensch bleibt auf Anregung von draußen angewiesen. Es geht nicht an, sich ausschließlich auf das eigene Innere einzustellen, um rein von sich, von seiner blanken Gegebenheit, etwas zu haben. Höchstens kann man sich gegenüber den Werteindrücken, die von anderen Quellen kommen, auf eine bestimmte ichbetonende Weise einstellen: so nämlich, daß man durchgehends nur das aus ihnen herausnimmt, was sie für die eigene Lust oder Eitelkeit abwerfen. So genießt der Lebemensch, indem er sich zur breiten Fläche und Empfänglichkeit nach außen macht und allen lustspendenden Reizen aussetzt, das, was ihm eben hierbei seine N e r v e n an Lust hergeben. Mag er immerhin diese Lust mit dem ausdrücklichen Bewußtsein genießen, daß es s e i n e Lust ist, er muß sie von außen nehmen und jagt immerfort darnach. Bei sich selbst allein würde e r es am allerwenigsten aushalten. Zu einem anderen kommt das Glück hoher Gedanken. Statt daß er sich aber vom Lichte der W a h r h e i t berührt fühlt, um selbstvergessen in ihr zu leben, redet er sich ein, daß er das geleistet habe, was in ihm geistig aufgegangen ist. Er schreibt jeden gehobenen Augenblick, in dem er vom Genius berührt ü b e r s i c h hinausgetragen wird, den Selbstoffenbarungen des e i g e n e n Daseins zu und genießt sich in seinem Geiste, wie sich der Lebemensch in seinen Nerven genießt. Beides kommt auf dasselbe hinaus. Man merkt nicht, daß hier das bloße Dasein von a n d e r e n Werten erfüllt wird und berauscht sich unaufhörlich an dem eigenen leeren Sein, indem man eben nur a n das eigene Sein gelegentlich der Werteindrücke, die zu einem kommen, unter Lust- und Eitelkeitsgefühlen denkt. Was immer sich von solchen Werteindrücken in unseren ideellen, sozialen, altruistischen Gefallensregungen darbietet und in seinem sachlichen Gehalt als Fremdwert genommen sein will, das buchstabiert man einzig und allein auf den eigenen Zustandswert und Personwert, der in der Empfängnis solcher echten Werte zwar mitschwingt, aber selbständig nicht zu schwingen vermag.

Wer sich solche Bedürftigkeit nach außen nicht eingestehen mag, der versuche das Selbstsein doch einmal mit vollem Ernste und so, daß er sich von allen Wertreizen, die nicht in der eigenen Person liegen, überhaupt fernhält, sich allen altruistischen, sozialen, ideellen Gefallensregungen von vornherein verschließt. Tödliche Langeweile an sich wäre der Erfolg, durch den sich die Gier nach Selbstgenuß innerlich widerlegt. Der Mensch kann nicht auskommen, ohne daß ihm belebender Inhalt von außen dargeboten wird. Wem es nicht gegeben ist, sich in Werte über sich zu versenken und selbstvergessen in ihnen ein höheres Leben als sein eigenes zu finden, wer statt dessen immer fortfährt, sich selbst zu suchen, bedarf mindestens der fortwährenden Aufpeitschung seiner Gefühle, um nicht an sich selbst zu verhungern. Die Empfindung innerer Leere frißt an ihm und treibt ihn, sich Rausch und Aufregung aus seinen zuständlichen Erregungen, zunächst natürlich der positiven, zu schaffen. Er wird von seiner Person in die Lust geworfen und von der Lust zurück zu seiner Person, um es unter der Geißel der Langeweile und des Hungers nach Lust erst recht nicht bei sich auszuhalten: ein beständiges Sichsuchen und Sichselbstverprassen, ein Verlieren des Halts an sich selbst und verdoppeltes Trumpfen auf die leere Individualität, die auch in den Erregungen, die sie aufsucht, sich zu erleben trachtet.

Immer und immer wieder verrechnet sich der werthungrige Mensch, der aus seinen Zuständen und seiner Person den Werthunger zu stillen sucht. Erstere tragen ihm nichts ein, als ewige Enttäuschung aus ihrem Kommen und Gehen. Sie zersplittern den Menschen und machen ihn zerfließen, wenn er sich Glück und Seelenfrieden aus ihnen saugen will. In seiner Person kehrt er zwar der Außenwelt eine Spitze entgegen, statt einer breiten stumpfen Fläche. Aber diese Einheit, die sich behaupten will, wird durch ihre eigene innere Leere zu einer, die sich nicht behaupten kann, die sich nur ihrer Inhaltslosigkeit um so öder bewußt wird, je mehr sie an sich selbst Inhalt und Halt zu finden erpicht ist. Darum ist sie darauf angewiesen, sich mit Inhalt anderswoher zu erfüllen und wird sich an die Inhalte, in denen sie verloren gehen kann, verlieren, wenn sie nicht die Inhalte finden kann, an die sie sich vergißt. Sie ist bloßes Dasein, den Eindrücken hingegeben, die ihr etwas zu geben scheinen, bis die reine Hingabe, deren sie fähig ist, in ihr aufwacht und ihr gestattet, erst Wesenhaftigkeit zu gewinnen. Sie hat die Fähigkeit zu selbstloser Hingabe. Werterscheinungen genug, die dieser Fähigkeit rufen, tauchen vor der Seele auf. Von der Art war die Werterscheinung der Wahrheit; und die gleiche Eignung haben die Objekte anderer unselbstischer Gefallensregungen. Folgen wir den unselbstischen Antrieben, so geraten wir in ein eigentümliches übereinzelhaftes Wertleben. Aber sehr häufig folgen wir ihnen nicht. Die Gewohnheit des Versuchs, uns aus der Küche unserer seelischen Zuständlichkeiten oder aus dem Liebäugeln mit der eigenen seelischen Gegeben-

heit zu sättigen, übertäubt die zarten Anfänge des neuen Wertlebens. Haltlos werden wir dann zwischen dem Ich und seinen subjektiven Lustzuständen hin- und hergeworfen, wie es oben gezeichnet wurde.

Es könnte sein, daß jemand, angewidert von der Limonade der Lust, sich nun gerade an den Schmerz halten möchte, daß er diesen aufsuchte, um gleichsam einen Rausch anderer Art zu kosten. Er würde nur ein Gleiches erfahren. Wohl kann Schmerz den Menschen reifen, aber nicht, wenn dieser ihn zu seiner Laune, zum Mittel naschhafter Versuche, macht, sondern wenn er dem Menschen eine Esse wird, darin er gehärtet und geschmiedet wird. Es ist eine ganz andere Sache, mit Leiden fertig zu werden, die uns aufsuchen, als sich selbstwillig salzige Kostproben auszusuchen. Hier spielen wir in gekünstelter Unabhängigkeit, dort spüren wir den Ernst bitterer Abhängigkeit von Unerwünschtem. Unser blindes Selbstvertrauen wird erschüttert, das Gefühl der Nichtigkeit unserer Person, dem wir schon immer heimlich auszuweichen bemüht waren, blickt nun offen heraus.

Dennoch, gerade sobald wir gezwungen sind, zum Schmerz Stellung zu nehmen und es so tun, daß wir uns von ihm nicht tatlos umwerfen lassen, sondern kräftig die Einheit der Person ihm gegenüber zusammennehmen, erleben wir eine Art innere Erhöhung. Vorher, als wir unserer Person schon als solcher Wertgehalt beimaßen, fanden wir nur das leere Ich mit seinen blinden Zuständen. Jetzt, indem man sich gegenüber den Wallungen von Lust und Schmerz behauptet, wird man gerade in der inneren Selbstbehauptung und erst durch sie mit eigentümlichem Wert erfüllt.

Hieraus schöpft sich der Rechtsanspruch derer, die ihren Wert in ihrem *Wollen* zu erleben meinen.

Freilich genügt das bloße Vorhandensein unseres freien Willens nicht. Es macht uns höchstens wertfähig, nicht daß wir dadurch schon Wert besäßen. Der Mensch ist Wert nicht schon dadurch, daß der Wille aus ihm, als der alleinigen Ursache, frei aufsteigt. Nicht auf der vergleichsweisen Ursachlosigkeit des Wollens, daß es unserer und nur unserer Person entspringt, sondern auf der Wirkensmacht des Willens, daß er unseren Zuständen die Zucht der Person entgegenwirft, läßt sich haltbares Wertgefühl gründen. Der kräftige Wille ist hier entscheidender als der freie Wille, wenn es auch die blinde Kraft des Wollens nicht tut. Starrer Eigensinn, der nichts weiß, als die eigene Willkür zu unterstreichen, bringt kein Wertgefühl mit sich, um so weniger, je regelloser und unfruchtbarer er ist. Davon, daß der Wille stark gespannt und frei, unter dem Gefühle der eigenen Tätigkeit, in uns hervorgeht, hat man zunächst nichts. Aber davon, daß man sich durch den Willen frei macht, kann man etwas haben, z. B. eben dadurch, daß man in der oben zuletzt angedeuteten Weise das Leid zu besiegen weiß.

Man ist hierbei fern von der mahometanischen Hoffnung auf eine

künftige Existenz, die uns magisch den Leiden entrückt und zu ewigen Himmelsfreuden ewig genußfähig hält. Man hält sich ebenso fern von der dionysischen Stimmung, daß gegen den bacchantischen Lustjubel des Augenblicks die ganze Kette künftiger Leiden hoch emporschnellen werde. Man hat eingesehen, daß man nicht Leid durch Lust oder durch Hoffnung auf künftige Lust überwinden kann; darum versucht man es, auch noch die Lust zu überwinden. Um gegen alles Leid innerlich gefeit zu sein, sei es das einzige und sichere Mittel, sich auch vom Reize der Lust unabhängig zu machen. Das gelinge durch festen Willen, wenn ihn die Einsicht belebe, daß der Wert unserer Person allein in sich selbst ruhe; die Lust vermöge nichts über den, der wisse, daß sie seinem Eigenwerte weder etwas hinzusetze noch raube. Dann könne ihm aber auch das Leid nichts mehr anhaben. Sei es doch dieselbe Welle bloßer Zuständlichkeit, die in ihrem positiven Ausschlage als Lust, in ihrem negativen als Unlust über uns flute. Einzig und allein durch jene Wellen seien wir der körperlichen Welt verhaftet. Andere Wertwirkung als Lust, Leid und Tod habe sie auf uns nicht, und so werde sich am steten Sinn, von dem der Taumel der Lust abgleite, auch die Erschütterung brechen, die die Unlust bringe.

Dieser Standpunkt richtet nicht nur eine sichere Schutzwehr gegen das Leiden auf; er unterstreicht nicht nur noch einmal die innere Wertlosigkeit der Lust. Seine Stärke liegt in der Erfahrung, daß man den Wert seiner Person so wenig in der Lust erlebe, daß man ihn vielmehr erst in der Herausarbeitung innerlicher Unerschütterlichkeit gegenüber Leid und Lust erlebe. Aber jene Erfahrung darf nicht mißdeutet werden. Sie beweist für eine angeborene Werthaftigkeit unseres Ich gar nichts. Unser Ich ist nicht werthaltig, sondern wertbedürftig gegeben. Keine Einbildung kann über solche Wertbedürftigkeit hinwegtäuschen. Der Wertschein, an dem wir uns gern berauschen, als wären wir durch unseren freien Willen oder unsere vorgefundene Eigenart ohne weiteres mit Gehalt und Bedeutung ausgestattet, ist und bleibt eine leere Werterscheinung. Ein ungestillter Hunger nach Wesenhaftigkeit erinnert uns immer wieder daran, daß wir in dem beziehungslosen Fürsichsein unserer Existenz Wertnullen sind. Daran kann alle blinde Selbstbehauptung und Selbstbetonung anderen gegenüber nichts ändern. Indessen, sobald wir uns in den Wallungen von Lust und Schmerz innerlich behaupten, sobald wir unsere Einheitskraft über jene setzen und jenen gegenübersetzen, erfährt unser Personwertgefallen eine ungeahnte Sättigung.

Unstreitig webt hier ein Rätsel. Da die Selbstschätzung vorher keinen Inhalt in sich fand, der sie zu sättigen vermochte, woher soll solcher jetzt in uns hineinkommen? Richtig ist zunächst nur, daß das Ich unzersplittert bleibt und sich nicht verliert. Könnte die Zurückziehung auf die Einheit der Person, die es verschmäht, sich an ihre Zustandslust zu versklaven und ihrer Unlust nachzugeben, könnte die Willenskraft sich

nicht zu verlieren, Selbstwert schaffen? So mögen wir es vorläufig ausdrücken. In der obigen Erfahrung würde es sich danach jedenfalls nicht um einen Wert handeln, in dem wir uns erscheinen, nicht um einen, der wir sind, sondern um einen Wert, der wir werden. Die Person, die sich als innere Einheit gegenüber ihren Zuständen zusammenfaßt und bewahrt, die ihren freien Willen spannt, um die Oberherrschaft des Ich über alle seine Begegnisse zu betätigen, wird durch diesen Willensgebrauch Wert. Die Einheit des Bewußtseins, die an sich etwas Gegebenes, immer Vorhandenes und Wertloses, weil Unentschiedenes ist, tritt als ein sich innerlich behauptendes Selbst in Tätigkeit, und hierbei überkommt es uns wie Sättigung unseres Personwertgefallens. Es ist, als ob ein Wert unserer Person, der vorher noch nicht da war, jetzt erst in uns geboren würde.

So ungefähr läßt sich, bei aller Vorsicht, die eigentümliche grundlegende Werterfahrung, die uns beschäftigt, beschreiben. Eben sie ist aber oft mißverstanden worden, im Sinne jener Ichbespiegeler, die immer wieder auf Selbstbehauptung und Selbstentwicklung verweisen. Bei flüchtigem Hinsehen kann allerdings der Eindruck entstehen, als ob es sich nicht um Wertwerden, sondern um beständiges Wertsein handele, das sich, für gewöhnlich unoffenbar, unter besonderen Bedingungen dem Bewußtsein eröffne. Solche Deutung entspringt dem unverwüstlichen Hange des Menschen, die Wertwolke, mit der ihn seine Selbstgefälligkeit umgibt, nach wie vor für einen Wahrwert zu halten. Er merkt wohl, daß sein blindes Ichleben dürftig und leer ist, daß alle Steigerung seines bloßen Selbstbewußtseins ein Gefühl der Inhaltslosigkeit und Hohlheit zurückläßt. Die unmittelbare Selbstsicherheit ist durchlöchert. Aber er schiebt seine Enttäuschugserlebnisse auf die „falsche, voreilige Weise“, sich mühelos in sich selbst bespiegeln zu wollen. Der Geschmack des eigenen Werts sei eine Kunst. Das Mittel, sich ihm echt und rein zu verschaffen, sei, erst einmal die Trübungen auszuschalten, die aus dem Schattenspiel von Lust und Unlust, Torheit und blind zutappender Eitelkeit auf das Licht unseres Wesens fallen. Brauche man dies Mittel, so trete der angeborene Wertgehalt unseres Seins, der vorher verdunkelt war, hervor.

Man muß jene grundlegende Werterfahrung aber ganz anders deuten. Das eigentümliche Werden von Personwert wird ja nicht nur dann verspürt, wenn man sich über seine Lüste und Schmerzen, sie beherrschend, erhebt, sondern auch, wenn man sich in der Hingabe an allerlei Werte über sich hinaus selbstvergessen betätigt. Beides gehört zueinander. Eben darum setzt sich Wert bei der Person, die sich gegenüber ihren Zuständen behauptet, weil durch solche Einheitsleistung gewährleistet ist, daß die Person als Ganzes selbstvergessen in Werterscheinungen über sich hinaus untergehen kann. Die Person muß überhaupt da sein, um sich hingeben zu können. Sie darf sich nicht vorher verbraucht, zerrissen, aufgerieben und verpufft haben. So oft das nicht der Fall ist, so oft sie sich gegen das Verpufft-

werden wehrt, setzt sich in ihr ein Wert. Es wird ermöglicht, daß ein unversehrtes Seelenleben dem Aufflammen von übereinzelhaften Werterlebnissen geöffnet bleibt, und so leuchtet die innere Erhöhung, die sich (worüber später Näheres) im letzteren Falle schafft, schon jetzt gleichsam voraus.

§ 13. Das scheinhafte Wertleben der Reizhascher (Gefallensverkoster).

Wir haben den Anstrengungen zugesehen, unsere Lustzustände oder aber unsere Person als seiende Werte aufzufassen, ihre Vordergründe und Hintergründe nach einem erhaschbaren Wertfluidum abzusuchen. In unseren Lustzuständen und in unserer Person, meint man, liege die allersicherste Existenz für uns vor, und so müßten wir uns, wenn wenn wir überhaupt Werts sicher sein wollten, an das Allersicherste unter dem Gegebenen halten. Wenn wir nicht an dieser Stelle bei uns selber wahre Werthaftigkeit finden könnten, so bliebe nichts übrig, als sie über uns hinaus zu suchen, und das möchte erst recht vergeblich werden. Dort sei uns nicht einmal etwas gegeben, dessen Existenz wir sicher seien. Trotzdem müssen wir diesen Weg gehen. Es bleibt gar nichts übrig, als in der Suche nach wirklichem Wert ganz über uns hinauszugehen. Denn so gewiß uns unsere seelische Lebendigkeit das Sicherste ist, das existiert, so gewiß erweist sie sich, ob wir sie in ihren Lustaugenblicken oder in ihrem Dauersein nehmen, als Wertschein.

Wird es mit den äußeren Werterscheinungen besser gehen? Dort fällt zwar jene Existenzgewißheit, die unserer Lust und unserer Person die Wertwahrheit zunächst zu bestätigen schien, fort. Aber sie brauchen darum nicht Wertschein zu sein. Scheinhaft, leer bleibende, gültigkeitslose Werterscheinungen wären sie, wenn sie kein Lebensgenüge böten, wie das trotz ihrer Existenzgewißheit unsere Lust und unser Selbstwertgefühl allerdings nicht tun. Wie wenn die Werthaftigkeit eines Fremdwerts mit der Vorstellung seiner Existenz überhaupt nichts zu schaffen hätte, wenn seine Werterscheinung nicht gegebenes Sein, sondern aufgegebenes Tun bedeutete?

Die Fremdwerterscheinungen rücken damit in unseren Gesichtskreis. Wir müssen uns über ihr Wesen verständigen. Es entfaltet sich in einer Doppelleistung. Zunächst sind sie Gegenstände von unselbstischem Gefallen, wie Lust und die eigene Person Gegenstände von selbstischem Gefallen sind. Daß also in beiden Werte erscheinen, ist das Gemeinsame der selbstischen und unselbstischen Gefallensregungen. Ein Gegenstand stellt sich hier wie dort dem Wertgefühl dar. Er wird dem Gefallen, das ihn als Objekt aufnimmt, gleichsam spürbar, und dieses wendet sich wie angezogen auf ihn hin. Der Eindruck von Fremdwert so gut wie von Eigen-

wert wird insofern wie eine Welle aufgenommen. Je mehr ich mich in solchen Gegenstand, der mein Gefallen erweckt, hineinphantasiere, um so gegenwärtiger erscheint er mir, um so satter wird mein Gefallen daran, und solcher Sättigung bin ich hingegeben. Das ist die träge Seite in a l l e m Gefallen.

Von hier an trennen sich das selbstische und das unselbstische Gefallen; zumal gegen das Gefallen an eigener Lust klafft tiefer Unterschied. Lust ist ein schon von mir g e h a b t e r Wert. Sie ist bereits ein Teil meines Lebens, der mich eben deshalb weder bereichern noch ergänzen kann, aber mich mit um so spürbarem Rausche durchflutet. Zwischen ihr und meinem Sein gibt es keinen Abstand, der überbrückt werden müßte. Selbst mit der Lust, die ich erst genießen will, steht es nicht anders. Freilich trennt mich eine gewisse Ferne auch von ihr und läßt in mir eine Bewegung entstehen, die mich ihr entgegenträgt. Aber das ist nur der Unterschied des „Jetzt und Nochnicht", keineswegs der Unterschied des „Ich und Anderes". Ich erwarte auch die künftige Lust als ein Geschehen in meinem eigenen seelischen Leben. Indem ich sie schmecken will, will ich mein eigenes Sein schmecken. Ich, der ich mich selbst noch nicht ganz genieße, werde mich in der Lust mehr genießen, und wenn mir Lust fehlt, so fehlt sie mir als Teil meines zuständlichen Selbstgenusses. Die Sättigung des noch leeren Gefallens oder Begehrens an ihr kann doch immer wieder nur aus meinem eigenen Zustand kommen. Beim selbstischen Gefallen b l e i b t darum die oben genannte Trägheit herrschend und macht es zu einem wesentlich tatlosen Gefallen.

Ganz anders beim unselbstischen Gefallen. Hier tritt neben jenem Empfangen und Angezogenwerden, wodurch auch der Fremdwert erst einmal spürbar wird, eine besondere eigentümliche Bewegung auf. Sie kommt auf Rechnung des ganz andersartigen Abstands, der zwischen mir und dem Fremdwert besteht. Er ist nicht Teil meines Lebens. Vielmehr muß eine Lebensgemeinschaft zwischen ihm und mir erst entstehen. Daß ich mich in ihn hineinphantasiere, bedeutet solche Lebensgemeinschaft noch lange nicht. Dadurch sättigt sich wohl das Gefallen, das sich auf ihn richtet, mehr. Aber diese Gefallensbewegung ist keine Lebensbewegung, die aus ihm und mir eine eigentümliche neue Einheit macht. In der ersteren ausruhen heißt das Gefallen am Fremdwert so tatlos m a c h e n , wie dasjenige an der Lust i s t. (Eben das ist die hedonistische Krankheit aller „Gefallensverkoster".)

Der gesunde Mensch wird von den Fremdwerterscheinungen zu strebender Bewegung ergriffen. Ueber ihn kommt ein Wachsen und Werden. Nicht mehr als Seiender und Genießender gefällt er sich, sondern als Werdender, dem Anderen entgegen Werdender. Das hat schon Plato gewußt. Wo es Werte gibt, muß es nach ihm stets auch ein Werden geben, dessen Ziel sie bilden.

Die Fremdwerterscheinung, so wollen wir es deuten, will gleichsam im selbstischen Menschen durch die unselbstische Gefallensregung hindurch Wurzeln treiben. Ihr geistiges Bild kommt als eine neue bewegende Form zu uns und bringt uns dadurch in axiologische Werdebewegung. Wir werden über uns hinaus entwickelt und zu neuen Bewegern gemacht, indem uns neue Bewegung wird. Es ist, als ob jene altruistischen, sozialen und ideellen Werte, die an sich Idealitäten sind, in unseren unselbstischen Neigungen dadurch leben wollten, daß sie unser Leben zu einer Tätigkeit spannen, deren „Entelechie" sie werden. Die seelische Erregtheit, die sie bringen, soll sich dem Ich entfremden und um den neuen Inhalt, die Fremdwerterscheinung, schmiegen. An Stelle ichgeleiteter soll Ideengeleitete Lebendigkeit in mir entstehen, die doch auch mein Eigenstes und Persönlichstes ist, weil es meine seelische Bewegtheit ist, die das Kleid der geistigen Sache wird. Indem so die unselbstischen Neigungen unsere seelische Gemeinschaft mit Wertbildern über uns hinaus ermöglichen, sind sie zugleich die Wurzelfasern einer neuen geistigen Welt, die in solcher Gemeinschaft werden will.

Wir kennen nun die beiden Bestandstücke, die das unselbstische Gefallen aufbauen: jenes empfangende Wertverspüren, sofern das Gefallen des Subjekts gleichsam von dem gefälligen Objekt angezogen und berührt wird, und das auch alles selbstische Wertleben durchzieht, und die lebendige Bewegung über uns hinaus, in deren Strome sich nicht nur unser Zustand, sondern unser Sein zu verändern strebt, bis wir zu reiner tätigkeitsfroher Hingabe umgeschaffen sind.

Manche mögen, statt in Tätigkeit überzugehen, lieber in jener untätigen Wertfühlung stehen bleiben. Sie nehmen die Tätigkeit, die noch nicht einmal angefangen hat, schon für vollendet, und *sehen* sich in die ideelle Sache, sowie in die Erscheinungen von Dingen und Menschen hinein, statt Leben und Wollen daran auszuwirken. Wer sich so verhält, will nur der fremden Form *genießen*. So bleibt sie für ihn tote Idealität, die nicht in sein Leben übergeht. Im unselbstischen Gefallen wird ihm der Rahmen für inneres Werden geboten. Geistige Empfängnisse rufen hier nach geistigen Zeugungen. Aber er nützt das Gefallende nur für müßiges Genießen, als wäre sowohl der Wertschein draußen, wie er selbst von innen, schon vollendetes fertiges Sein. Die Folge ist, daß sich *ihm* die unselbstische Werterscheinung, weil sie nur seinen Sinn berührt, nicht in seinem Leben schafft, zu leerem Scheinwert verflüchtigt.

Ein Vergleich aus der Physiologie! Man denke an die Zusammengehörigkeit von Eindruck und Ausdruck, den „sensomotorischen Automatismus"! Dem Organismus ist es unnatürlich, bei der Erregung von Sinnesnerven stehen zu bleiben. Der Ladung ihrer Zellen mit äußerer Energie muß eine Entladung in die zentrifugalen Nervenwege folgen. Wo solcher Abfluß, die Auswirkung des empfangenen Eindrucks in Bewegung,

gehemmt wird, siecht der Organismus. Die „Eindrücke" werden zugleich verschwommen und flatterhaft. Aehnlich in unserem Falle. Die Fremdwerterscheinungen wollen sich zwar nicht, wie die Sinneseindrücke selbsttätig in Bewegung umsetzen, sondern bewußt ergriffen und in inneres Leben umgesetzt werden. Insofern paßt der Vergleich nicht. Aber das stimmt überein, daß es auch seelisch ungesund ist, immer nur im Reize der Fremdwerterscheinungen schwelgen zu wollen, ohne ihnen Auswesung in unserem Wesen einzuräumen. Wie man sich in Wahrheit verhalten sollte, das deutet die unbewußte Bildsamkeit des Kindes vor, in der leibliche und geistige Gesetzlichkeit ahnungsvoll zusammenweben. Der Nachahmungsdrang des Kindes ist unbegehrlich. Man kann nicht sagen, daß es sich, wenn fremder Wert es berührt, mit gleichem Werte erfüllen möchte. Das Fremde bildet vielmehr sich in das Kind hinein. Dieses wird von der anderen Seinsweise ergriffen und wie von selbst danach gestaltet. Das Kind will nicht sein wie der Andere, es bleibt auch nicht mit bloßen Vorstellungen bei dem Bildreize des Vorbilds stehen, sondern handelt als der Andere. Von außen her bewegt muß es sich bewegen. Sein Wesen ist dem Gesetze des Fremden unterworfen; es ist, wie wenn sein seelischer Stoff von einer lebendigen organischen Form ergriffen wäre, und diese in seinem Empfinden, Vorstellen, Sichbewegen werkmeisterte.

Die geistig Lebendigen handeln nicht als Kinder mehr. Die Selbstbestimmung ist erwacht. Aber in ihrem Verhalten gegen den Wert ist ebenso unbegehrlicher Wille, wie der Nachahmungsdrang des Kindes unbegehrlich ist. Sie gehorsamen der Tätigkeitsforderung, die von der Fremdwerterscheinung ausgeht, und lüstern nicht am bloßen Bilde der letzteren. Statt daß sie immer nur ihre Vorstellungen um das unselbstisch Gefallende kreisen lassen, leben sie tätig im Fremdwert, bei dem ihr Herz ist. Ihnen ist es Notwendigkeit, sich vernehmend, schenkend oder schaffend in der geliebten Richtung auszuströmen. Durch ihre Seelen geht beständig golden und schwer das Wertleben. Der Wert als Vorstellung, als Erscheinung und Augenweide für tatlos trunkene Blicke, hat seine Funktion verloren, weil er seine Funktion erfüllt hat. Stehen vor den Gefallensverkostern nur Bilder, deren vermeintlicher Seinsgehalt ihren Blick, nichts als den Blick bezaubert, so durchwest diese Anderen Zwang und Drang zu geistiger Schöpfung. In ihnen und aus ihnen quellen lebendige Werdewunder.

Wir nannten die „Gefallensverkoster". Sie stellen die eine Art Menschen dar, in denen der Schatz des Fremdwertlebens ungehoben bleibt. Sie verschmähen es, die Erscheinung eines Fremdwerts in ihr Wollen aufzunehmen, damit er wachse, sondern nehmen ihn als Mittel, um sich daran zu bereichern. Werts von außen glauben sie habhaft zu werden, der sich nicht wie die Lustschüssel des eigenen Daseins vor der tastenden Hand immer wieder zurückzieht. So gleichen sie den Hedonisten und überbieten diese.

Auch den Hedonisten könnte man „Gefallenverkoster“, wie den Gefallenverkoster „Hedonisten“ nennen. Ersterer wäre ein Gefallenverkoster an seinen eigenen Zuständen. Aber da er nicht so sehr sein Gefallen an Lust auskostet, sondern die unmittelbare Süßigkeit der Lust, auf die es zielt, schlürft (wie er diese in Antrieben des Gefallens dann freilich fort und fort zu wiederholen wünscht), so ist er treffender als „Lustschmecker“ zu bezeichnen. Den Hedonisten narrt die Flüchtigkeit der eigenen Lust, von der es heißt „kaum gegrüßt, gemieden“. Der Gefallenverkoster macht sich den Reiz von Fremdwerterscheinungen zum Genußgegenstand. Das Gefallen an solchen scheint beständiger zu strömen und reiner im Geschmack zu sein. Man könnte hier von einem „ästhetischen Hedonismus“ reden.

Der „ästhetische Hedonismus“ aller Reizhascher, die Fremdwerte nur immer in der Vorstellung bewegen, statt sie in Tat und Leben auszuprägen, ist der Lusttrunkenheit des eigentlichen Hedonismus nicht nur ähnlich. Es geht auch etwas davon in sie ein. Wo das Gefallen an Fremdwert stark ausgekostet wird, ist stets auch die Welle begleitender Lust besonders hoch. Indem man sich in den Wert einfühlt, d. h. in lebhafter Vorstellungsbewegung das darauf gerichtete Gefallen zu höherer Sättigung bringt, bekommt man von jenem lustvolle Gefühlserregung (Befriedigungslust aus der Gefallenssättigung) zurück. So ist allerdings eine Steigerung der Beziehung zwischen der Werterscheinung und dem Menschen erreicht, aber nicht die, auf die es ankommt. Es kommt auf eine Lebensgemeinschaft zwischen dem Menschen und der Werterscheinung an, die diese zur bewegenden Seele in unserer Seele macht, nicht darauf, daß sich wohlgefällige Vorstellungen und Gefühle um die Werterscheinung ranken. Das Subjekt soll im Geiste des Objekts fruchtbar werden und über sich hinauswachsen. Hier jedoch leidet das Recht der Sache und die Arbeit an ihr unter den Stimmungen des Subjekts, die mit ihr nur pielen wollen. Man entzückt sich im Schaumschlage bewegter Gefühle. Nicht genug, daß man im gegenständlichen Gefallen am Fremdwert tatlos stehen bleibt. Man ist auch nicht frei von Einstellung auf die innere Lustbegleitung, die sich dem Fremdwertgefallen verwirrend und verführerisch anhängt. Der Wertinhalt wird zum Genußmittel herabgewürdigt, sowohl des Genusses, den man in der Schau von ihm hat, wie des Genusses, den man bei der Schau von sich hat. Wir hätten die Idealität, die sich uns aufgab, ernst und stark ergreifen sollen, damit ihr geistiges Bild nicht Bild nur bleibe. Jetzt ist daraus eine Garküche für Feinschmecker geworden.

Um Beispiele zu nennen? Es gibt Menschen, zu denen das Glück reicher Gedanken, künstlerischer Einfälle kommt. Aber statt ihre Seelen dem ideellen Gehalte zu öffnen, der als Geist genommen sein will, und dann vergeistigend wirkt, begnügen sie sich mit tatlosem Schwärmen und An-

staunen dessen, was sie geistig berührt hat. Sie lassen es bei der Berührung bleiben. Sie genießen des Rausches ihrer Zustände, aber bringen nicht den Fleiß auf, den keine Mühe bleichet. Die Wonne des Zeugens erfüllt sie, aber sie scheuen die Mühe des Schaffens und Hervorbringens von etwas, was durch ihr Leben gegangen sein muß, um eigenes Leben zu gewinnen. Als solche Tätigkeitsfaule tadelt Kant auch die moralischen Genießer, die sich dem Eindrucke fremder sittlicher Größe oder der Erhabenheit des Sittengesetzes schmelzend hingeben, aber nur, um in der kurzen Wallung ihrer Gefühle müßig zu bleiben. Auf religiösem Gebiete nenne ich die weichen Schwärmer in frommen Stimmungen, auf pädagogischem die Eltern, die ihre Kinder wohl putzen und schön anziehen, um daran Augenweide zu haben, aber es ablehnen, sie ernstlich zu erziehen. Nietzsche, der Aphorist, klagt über die Flüchtigkeit seiner inneren Gesichter „Was starbt ihr mir so schnell?“ Fichte, der strenge Systematiker und Tatmensch, nennt gerade das eine Eigentümlichkeit des deutschen Geistes, daß er in sein Leben und Gemüt bis zur vollen Durchgestaltung aufnehme, was in seine Tiefe gefallen sei. Eine weitere Kategorie sind Jene, die, von ihrem eigenen weichen Herzen wohlgefällig berauscht, beim Anblicke fremden Jammers wehleidig mitklagen, aber nicht daran denken, werktätig anzufassen und die Not zu lindern.

E r k l ä r t e die hedonistische Werttheorie alle Werterscheinungen a l s Lust, so n i m m t der Gefallensverkoster a u s ihnen allen Reiz und Lust. Es ist hier überall ein sich Berauschen, statt sich Begeistern. Die natürliche Folge ist, daß nach dem ersten flüchtigen Auflodern die Seele nur Asche und Kohle bleibt. Wer in ästhetischen Stimmungen schwelgt, wird, auch wenn die Stimmungen noch so hoch fliegen, in der Haltlosigkeit seiner Stimmungen notwendig enttäuscht und verstimmt. Dem schönen Schein verhaftet wird man selber in Schein aufgelöst. Die fremden Werterscheinungen, die, recht ergriffen, das Leben reich machen könnten, verwandeln sich in leere Scheinwerte. Es geht eben nicht an, daß man sich in jene nur „einfühlt“, man kann nicht dauernd in Stimmungen träumen. Solche entnerven für positive Arbeit, die rein auf die Werterscheinung gerichtet sein will. Der Mensch erntet so die Tragik und das Gericht seiner eigenen Entgleisungen, er erntet Pessimismus, der die innerste Frucht des Aesthetizismus, wie des Hedonismus, ist. Wer in der Schau von Wertbildern nur Lüstchen des Zustandes sucht, an dem rächt sich die Schwunglosigkeit der Seele unvermeidlich mit der Unrast aller bloßen Zuständlichkeit. Die seelische Lust, die er sucht, „fängt“ ihn, um mit Jakob Böhme zu sprechen, indem sie ihn mit ihrer eigenen Flüchtigkeit verflüchtigt. Ebenso wer in der Bewegtheit zu Mitmenschen, sozialen Verbänden, ideellen Gegenständen nicht innerlich umgeschmolzen wird, wer nur das Gefallen an ihrem Reize auskosten will, statt in ihrer Sache zu leben und sich von der Sache umleben zu lassen, wer wohl die unselbstischen Werterscheinungen

kennt, aber sie nicht unselbstisch zu nehmen weiß, der versinkt wiederum in den Taumel und die Nichtigkeit der bloß seelischen Lebendigkeit. Seine Süchte, denen die über sein Ich hinausreichenden Gefallensobjekte nur Genußmittel sind, zerstreuen und verpuffen und verpfuschen ihn, statt daß er durch Liebe das Wunder der geistigen Dinge gewinnt. Man wird ästhetisch hinweggelebt, statt göttlich zu erleben.

Der Gefallensverkoster oder Reizhascher verfehlt es nicht nur mit seiner Lebenspraxis. In dieser leitet ihn sein *Ichsinn.* Er meint alle Glücksmöglichkeit aufzugeben, wenn er mit dem Streben nach Lust und mit der eigenen Selbstschätzung aufhört. So versucht er nicht erst, die Erscheinung eines Fremdwerts rein als solche auf den Willen wirken zu lassen, sondern nimmt die Fremdwerte, unbekümmert um ihren inneren Gehalt, lediglich als Mittel, um von dorther sich eines Wertes zu versichern, den er im eigenen Dasein vergeblich gesucht hatte. Solche axiologische Methodik schließt auch einen gedanklichen Irrtum über die Fremdwerterscheinungen ein. Letztere sieht er als eine Art geistigen Ueberzugs oder idealen Fluidums, als irgendwie vorhandene Wertessenz an. Der Gefallensverkoster verfällt hier der Täuschung des *Sinnenich,* er ist Wertverseinler.

Zwar über die Gleichung der Hedonisten „Wert ist seelisch Genießbares und darum genießbares Seelisches" ist er hinausgeschritten. Nach ihm ist Wertwesenheit nicht mehr an seelische Seinsweise gebunden. Es gebe auch nichtseelische Wertessenzen aller Art. Man glaubt jetzt den Gefallenserregungen, in denen uns Fremdwerte erscheinen, daß sie über uns hinauszielen. Dies besage, daß ihre Objekte ebenso viele auswärtige Wertessenzen bedeuten. Freilich wird hinzugesetzt, daß sich uns in jenen Gefallensregungen der Geschmack seiender Werthaftigkeit nur von ferne, weil von außen, ankündigt. Aber wie, wenn wir in den Wertgehalt, der dort aufgespeichert ist, tiefer eindringen, ihn irgendwie auf uns überführen, so oder so zu unserem Geschmack machen könnten? Es könnte ja sein, daß dort reicheres Gut als in unseren eigenen Lustzuständen oder Eitelkeiten gegeben würde, und so möchten wir, des auswärtigen Werts habhaft geworden, vielleicht endlich zu der Empfindung von wahrem Wert gelangen, die uns aus unseren Mitteln versagt bleibt?

Wir sehen hier immer wieder die Neigung, Werte zu verseineln. Man kommt schwer davon los, sie als Existierendes zu behandeln, als ein Findbares, wenn nicht in uns, so außer uns. An sich selbst hat sich der werthungrige Mensch enttäuscht. Nun hofft er um so inniger, daß äußerer Wertgehalt über ihn herniedersinkt oder in ihn hineinsinkt.

In der Wertverseinlung spiegelt sich die falsche innere Stellung zu den Fremdwerterscheinungen. Freilich kann auch der, der sich selbstlos von den letzteren ergreifen läßt, für die seelischen Erfahrungen, die ihm hierbei werden, zu ähnlicher Deutung kommen. Angenommen jemand

wirke in reiner Liebe für die Wahrheit oder seinen Staat, und nun erlebe er, über solcher selbstvergessenen Hingabe, innere Beglückung, so mag ihm leicht dünken, daß er Wertgehalt von den geliebten Objekten her empfangen habe. Gerade aus der erlebten Seligkeit, deren er sich bewußt wird, könnte er schließen, daß nicht bloß eine Fremdwert*erscheinung* vor sein unselbstisches Gefallen getreten sei, sondern daß er eine Wert*essenz* berührt habe, mit deren Seligkeitsgeschmack er angesteckt werde. Er könnte um so eher glauben, in die Gemeinschaft eines vorhandenen Guts außer ihm eingetreten zu sein, weil er sein eigenes Sein vorher leer wußte.

Sein Leben ist auch in Wahrheit nicht leer geblieben, sondern voll geworden. Darin zeigt sich die axiologische *Gültigkeit* der genannten Fremdwerterscheinungen, vorausgesetzt, daß man sich ihnen aufgabenwillig hingibt. Aber muß darum die Lebenserhöhung, die man in der Hingabe an seinen Staat oder an die Wahrheit erfährt, als eine vom äußeren Objekt ausgehende Ueberleitung von Wertessenz auf uns erklärt werden? Muß die innere Fülle aus dem Objekt genommen werden, das im Wertschein steht? Es genügt zu sagen, daß es sich hier *nicht um leeren Scheinwert* gehandelt hat, sondern daß zwischen dem Erscheinen des Werts und der Willenshingabe daran eine wesenhafte Beziehung vorliegt — sie wird sich uns noch enträtseln —, die sich darin fühlbar macht, das in dem hingegebenen Ich Wertgewißheit aufgeht. Nicht als ob in der beglückenden Werterscheinung Wertessenz eingelagert wäre!

Aber das Sinnenich reicht weiter als der Ichsinn, und so fließen Quellen der Wertverseinlung schon bei unselbstischen Seelen. Um wie viel mehr bei Selbstlern! Bei ihnen summieren sich irrtümliche Lebenspraxis und ontologische Wertdeutung.

Irrtümlich war die Lebens*praxis* der Hedonisten, die die leere Werterscheinung der Lust für vollgenügende Werthaftigkeit nehmen. Sie durchschauen nicht, daß diese Werterscheinung ungenügend und darum ungültig *ist*. Ihre angebliche Wertgewißheit zerrinnt vor der Erfahrung, daß das Ich für sich eine Wertnull ist und von der Lust seiner Zustände nicht mit Gehalt erfüllt zu werden vermag. Irrtümlich auch ist die Lebenshaltung der Gefallenverkoster, die beim Reize der altruistischen, sozialen und ideellen Werterscheinungen stehen bleiben, ohne ihnen ihren Willen zu schenken. Sie merken nicht, daß sie jene Werterscheinungen, indem sie nichts tun, als daß sie ihren Reiz einsaugen, d. i. die Sättigung der entsprechenden Gefallensregungen auskosten [1], durch ihr Verhalten ungültig *machen*.

Anders der ontologische *Wertirrtum*. Für ihn sind die Ziele der altruistischen, sozialen und ideellen Gefallenregungen, weil *uns* die Hingabe daran eine eigentümliche Lebensseligkeit, in ihr Realwert erfahren

[1] Vgl. meine „Psychologie des Willens" S. 112.

läßt, selbst Realwerte. Der Ontologist glaubt in diesem Falle an die Existenz von Wertessenzen. Er faßt das Wertsein der wahrwertigen, nämlich Lebensgenüge gewährenden, Werterscheinungen — sie sind eben darum nicht leere Scheinwerte, sondern bewähren sich in axiologischem Sinne als „gültige" Werterscheinungen und insofern als Wertsein — als ein Wertfluidum auf, das an dem betreffenden Gefallenobjekte hafte und von ihm ausgehe.

Dort, in der praktischen Werttäuschung, wird axiologische Ungültigkeit mit axiologischer Gültigkeit, hier, in der theoretischen Werttäuschung, wird axiologische Gültigkeit mit ontologischer Existenz verwechselt. Leicht läßt sich zeigen, wie beide Werttäuschungen fortwährend ineinandergreifen und sich gegenseitig immer von neuem fordern und fördern. Wen Lust und eigene Person wie existierende Wertessenz angemutet hatten, der ist geneigt, jegliche Werthaftigkeit als eine Art Essenz oder Anflug an Existierendem anzusehen. Umgekehrt, wer Werte für Essenzen nimmt, wird sich gern (obzwar nicht notwendig) schmeicheln, daß sie ebendamit Schmeckbares und Leckbares, Uebertragbares und Nachahmbares sind. Die Majaspinne der „imaginatio" (vgl. S. 79) zieht hier ihre Doppelfäden und uns ins Netz. Ein Muster solchen verkehrten (imaginativen) Wertlebens den Fremdwerterscheinungen gegenüber war uns in den Gefallenverkostern oder Reizhaschern begegnet. Als zwei andere Typen werden wir die Mitwertstolzen und Vergottungssüchtigen kennen lernen. Sie alle sehen in die Fremdwerterscheinungen eingeborenen Glanz hinein, nach dem ihr Ichsinn Fühler ausstreckt. So gewinnen sie sich daraus kein Lebensgenüge. Die Fremdwerterscheinungen verblassen ihnen zu ungültigem Wertschein, ihnen beginnt die Graalsschale nicht zu leuchten.

§ 14. Das Streben nach Mitwert.

Wir hatten gesehen: die axiologische Erfahrung verleugnet den Selbstwert der Lust und den seienden Selbstwert der Person. Hier wie dort ist nur Wertschein. Der werthungrige Mensch verzichtet trotzdem auf Selbstgenuß noch nicht. Zwar ist seine unmittelbare Selbstsicherheit gebrochen. Er bildet sich nicht mehr ein, aus dem eigenen Dasein als solchem Genüge zu ziehen. Aber er glaubt sich, so hörten wir, von Wertsubstanzen außer ihm umgeben. Der Gefallensverkoster berauscht sich ästhetisch an ihnen. Mancher andere stellt sich anders ein. Er sieht sich in jene Außenwerte eingebettet oder wenigstens an sie angelehnt, und denkt, daß damit ihre Werthaftigkeit auf ihn überfließe. Durch Teilnahme an anderweitem Werte übertrage sich auf ihn Mitwert. Kraft solcher Empfindung, daß er Mitwert habe, meint er in einem Ichgenusse neuer Prägung schwelgen zu können.

Wäre dergleichen Vertrauen auf Mitwert zuverlässiger als jenes, das uns auf Selbstwert pochen ließ? Verstricken wir uns nicht auch hier in Fäden der „imaginatio" und enttäuschen uns wieder nur an Wertschein?

Das gilt es zu untersuchen. Dergleichen Mitwertstimmung findet ihren nächsten Boden dort, wo wir uns als Glieder menschlicher Gemeinschaften wissen. Der Student, der auf seinen Verein überstolz ist und als Glied desselben selbst in dessen Glanze zu strahlen meint; die Sprossen alter oder berühmter Familien, die Träger geborgten Lichts, die nur die Planeten und Trabanten der majestätischen Sonne ihres Geschlechts sind; die prahlenden Einzelnen eines Stammes, Staates, einer Nation, denen ihre Gemeinschaft das Größte auf Erden dünkt, und die aus der bloßen Zugehörigkeit zu ihr Nimbus, Mit- und Abglanz für sich ableiten: das alles sind unliebsame Zeugnisse des Vereins-, Kasten- und Volksdünkels. Sie zeigen ohne weiteres, wie viele Uebertreibung und innere Haltlosigkeit in der Mitwertstimmung unterläuft, wie viel Schein statt Seins dabei in Kauf genommen wird. Weil sich aber die Eitelkeit des Einzelnen an der Eitelkeit Vieler nährt und pflegt, ist es hier, verglichen mit der individuellen Selbstschätzung, in gewisser Beziehung erschwert, daß die Empfindung innerer Haltlosigkeit anklopft.

Andererseits bricht der Mitwertstolz doch viel leichter zusammen. Er ist auf sehr viel Sand gebaut. Wer glaubt, daß die eigene Existenz Wert hergebe, der mag sich schmeicheln, daß ihm dieser Wertgehalt niemals geraubt werden, daß er höchstens mit dem Tode erlöschen könne. Wer sich dagegen in geborgtem Werte sonnt, muß immer darauf gefaßt sein, daß ihm solcher verloren gehe, wenn ihn der Wertspender aus der Wertgemeinschaft ausschließt. Auch darin ist das Gefühl des Mitwerts unbeständig, daß dieser wächst und abnimmt, je nachdem der borgende Wert des Wertspenders steigt oder sinkt, wie derselbe denn auch völlig verschwinden kann. Die Nation z. B., auf die man stolz war, kann unterjocht werden, und dann brennt Scham, statt Stolzes, im Herzen ihrer Bürger.

Ueber kurz oder lang läßt sich für aufrichtiges Wertbedürfnis die Unsicherheit der Mitwertempfindung nicht verdecken. Bleibt man dabei, in ihr Stillung seines Werthungers zu suchen, so muß sie wandern. Die Mitwertempfindung muß wandern, bis sie auf einen allergrößten vermeinten Selbstwert stößt, der niemals durch einen anderen überboten werden, noch seine Wertfülle einbüßen kann. Je fragloser der Wert des Wertspenders, an den man sich anlehnt, um so sicherer das Mitwertgefühl, das sich aus der Zusammengehörigkeit mit jenem nährt. Zur vollendeten Sicherheit müßte außerdem die Ueberzeugung gewonnen sein, daß man aus der Gemeinschaft mit dem großen Wert weder herausfallen noch ausgestoßen werden könne.

Wo aber findet man so großen Selbstwert?

Verseinelndem Sinne liegt es nahe, fraglosen W e r t gehalt am ehesten dort zu vermuten, wo der Eindruck des S e i n s gehalts am überzeugendsten ist. In der größeren Existenzgewißheit sieht er größere Wertgewißheit und umgekehrt. Was ist sicherer als die eigene Existenz? Die Familie,

deren Sproß und Glied man ist. So ist also sie Wertträger (Wertsubstanz) für mich, und ich bin ihr Wertzubehör (Wertmodus). Was ist sicherer als die Existenz der Familie? Die Nation, aus der sie ihrerseits entsprossen ist, und welche die Familie überdauert, wie diese den Einzelnen. Was ist sicherer als die Existenz der Nation? Diejenige der ganzen Menschheit, von der die Nationen Sprossen und Blüten sind. Und was ist sicherer noch als die Existenz der Menschheit? Diejenige des Weltalls, aus dessen Schoß alles Sein geboren wird, und das unvergänglich dauert, ob auch alles Einzelne wechselt und zugrunde geht. Auf solchen Gedankensprossen klettert das Mitwertgefühl bei vielen, die das Bedürfnis haben, sich anzulehnen. Im Universum sehen sie den festen unbewegten Wert, der ihren Mitwert gewährleistet. Auch scheint es unmöglich, aus dessen Wertgemeinschaft herauszufallen. Wissen sie sich doch mit dem All der Dinge in unlöslicher Seins- und darum Wertverflechtung.

In Wahrheit ist jene Stufenfolge, die auf einen unantastbaren Wertspender zu führen scheint, nichts Axiologisches. Sie ist rein gedanklich. Das Ganze, als dessen Glied man sich mit anderen seinesgleichen findet, braucht durchaus nicht wertwirklicher als der einzelne Teil zu sein. Ebensowenig muß es an Wertgehalt gewinnen, wenn es an Umfang gewinnt. Wohl vermag jede Gesamtheit Gefallensregungen auf sich zu lenken, durch die es in eigentümlichem Wertlicht steht. Aber dieses Wertlicht ist etwas Unbestimmtes. Es nimmt leicht den Schimmer an, den man hineinträgt. Allzuoft bedeutet ein menschliches Ganzes nur das Gerüst für die gleichartige individuelle Eitelkeit der Vielen, deren Einheit es ist. Das Uebereinzelhafte in der sozialen Werterscheinung ist noch unentwickelt oder verkümmert. Eine Anzahl Menschen sind sich der Verschiedenheit ihrer Art von der Art Anderer bewußt und erheben solche blinde Verschiedenheit von anderen Menschen zum Merkmale auch der Gesamtheit, die sie miteinander bilden. Sich nur vortäuschend als Wertglanz des gemeinsamen Ganzen leuchtet hier der vergrößert gesehene Wert der Einzelnen, die sich an der Sonderart ihrer Existenz berauschen, als bedeute das bloße Unterschiedensein von Anderen schon einen gegebenen Wert. Ihr eigener eingebildeter Wert ist mit derjenigen der gleichen Werteinbildung von Kameraden vervielfältigt, um ihn *gedanklich* sicherzustellen, nicht daß man in einem neuen übereinzelhaften Wertgehalt *lebt*. So hat hier das Ganze schlechterdings nicht mehr axiologisch zu bedeuten, als die Einzelnen, nämlich nichts. Es handelt sich um vergrößerten Selbstwertschein, nicht um Mitwert an einem überlegenen Realwert. Eitelkeit hat diese Stellungnahme geboren, und Eitelkeit gefällt sich in ihr weiter, indem sie, den Gesamtwert größer und immer größer *sagend*, auch den Einzelwert, aus dessen Fasern sie jenen gesponnen hatte, noch immer mehr vergrößern möchte.

Keine Eitelkeit der Einzelnen schafft aus dem Ganzen, das sie bilden, einen wahren Wertspender. Der Wert, den sie ihm zuschreiben, spiegelt nur

ihre eigene Nichtigkeit. Wohl aber vermag der lebendige Odem der Geschichte solchem Ganzen überindividuellen Gehalt einzuhauchen. Tausendfältig ist es geschehen, daß sich in das leere Volkstum geschichtliche Bestimmtheit gesetzt hat. Indem sich die Völker voneinander gesondert haben, haben sie sich mit geschichtlichen Unterschieden erfüllt, die weit mehr bedeuten, als ihre natürlichen Unterschiede. Diese sind ihnen gegeben, jene fordern von ihnen, und nun kann es sein, daß ein Volk die Aufgabe ergreift, die Wesensart, die aus seiner selbständigen Kulturgestaltung leuchtet, würdig fortzusetzen und die Wege seiner eigenen Geschichte fest und stark zu gehen, auch durch Not und Kampf hindurch. Auch sind in jedem Volke Männer aufgestanden, in denen sich die nationalen Forderungen wie in lebendigen Mustern verkörpert haben, an denen die Richtung sichtbar wird, in der das Volkstum gehen muß, wenn es seine geschichtliche Erfüllung finden will. Erst wer sein Volkstum so erfaßt, stellt es als übereinzelhaften Wert über sich, in den eingeordnet zu sein ihn mit freudigem, vielleicht auch wehem Stolze, zugleich aber auch mit dem Streben erfüllt, der Kindschaft in diesem großen Werte würdig zu werden. Und er ist von der stichhaltigen Werthaftigkeit des letzteren überzeugt, mag auch sein Volk von anderen Völkern unterdrückt und unter diesen geächtet sein.

Nicht also wächst hier die Wertgewißheit dadurch, daß man sich von dem Ganzen hinweg, in das man sich unmittelbar hineingestellt findet, gedanklich in ein Ganzes größeren Umfangs eineignet, sondern dadurch, daß man ersteres mit geschichtlichem Inhalte erfüllt sieht. Mit der Wucht der Geschichte hämmert sich den Angehörigen eines Volkstums die übereinzelhafte unverlierbare Bedeutung ihres sozialen Ganzen in die Seele.

Sehen wir dagegen das Volkstum nicht geschichtlich, und das heißt unter Wertbestimmungen an, die in eine bloße Naturbestimmtheit hineingetreten sind, so bleibt es axiologisch ebenso nichtsbedeutend, wie dieselbe Naturbestimmtheit bei den einzelnen Volksgenossen, die sie schon darum für einen selbstleuchtenden Wert halten, weil sie ihnen in gemeinsamer Einheit erscheint.

An der Hohlheit solcher Schätzung ändert sich nichts, wenn man ihre Materie etwas anders wählt. Man könnte ja versucht sein, an seiner vorgefundenen Existenz nicht das zu unterstreichen und in Einheitsfassung vor sich emporzuheben, was man mit einer Reihe Gleichgesinnter als sein Unterscheidendes von anderen Menschen erkennt, sondern dasjenige, was bei allen Menschen übereinstimmt. Das Wahrgefühl von Wert erzaubert sich aber gleich wenig, ob man seine wertleere Existenz in ihren besonderen Rassenzügen oder in ihren gemeinsamen Menschheitszügen durch das gleiche Merkmal bei anderen Menschen vervielfältigt und gedanklich steigert. Darum ist der Begriff der „Menschheit“, an deren große vermeintliche Einheit man gern das eigene Wertgefühl anlehnt,

ebenso gehaltlos wie man selber. Die Weite seines Umfangs erhebt ihn nicht über den blinden Volksbegriff, der auch nur die eigene Gegebenheit aufbauscht, indem er sie auf ein Ganzes ausdehnt. Im Gegenteil, das Ganze „Menschheit" ist, so groß es gesehen und so groß es gesagt wird, noch viel nichtssagender, als das wurzelfeste Ganze eines Volkstums. Es bleibt geschichtslos, ein leeres Gedankending, fernab von der historisch gewordenen Fülle und Anschaulichkeit, die ein Volkstum über sich hinaus und in übereinzelhafte Bedeutung hineinhebt. Die geschichtliche Gewißheit erhält sich nicht, sondern weicht, wenn man vom besonderen Volksganzen zum allgemeinen Menschheitsganzen übergeht.

Aber die Nüchternheit des Menschheitsbegriffs wird gern verhüllt, indem man ihn mit ideellen Goldfäden durchwirkt. Man verknüpft ihn mit allerlei Gedanken von Gerechtigkeit, Liebe, mit Zukunftsträumen, in denen man das Verhältnis aller Einzelmenschen zueinander versittlicht sieht. Unter der bewegenden Kraft dieser ideellen Zutaten täuscht man sich soziale Bewegtheit vor, täuscht man sich darüber hinweg, daß die kahle Vorstellung eines Menschheitsganzen gar keine bewegende Kraft besitzt. Oder man spielt mit dem Merkmale der „Vernünftigkeit", durch die sich der Mensch vor allen übrigen Lebewesen auszeichnet. Die Menschheit in mir sei vollendet, wenn meine „Vernünftigkeit" vollendet sei. Hier wie dort gleitet die Schätzung, daß man Mitwert an dem gegebenen großen Menschheitsganzen sei, in ein ganz anderes Fahrwasser hinüber. Das Ganze „Menschheit", an dem man Mitwert sucht, ist und bleibt eine leere Werterscheinung. Wie es gegenüber der geschichtlichen Fülle, durch die sich ein Volk, ein Staat als Ganzes bestimmt, ein haltloser und gehaltloser Schatten ist, so erweist es sich nicht einmal dem geschichtlosen Volksbegriffe überlegen. Denn ob man einer Gesellschaft die Züge seiner blinden nationalen oder seiner blinden Menschheitseigentümlichkeit leiht, das kommt, wie wir uns überzeugt haben, auf dasselbe hinaus. Man lehnt beidemal nur das eigene leere Sein an seine eigene ebenso leere Vergrößerung an, und es liegt nicht der geringste Grund vor, ein axiologisches Mehr demjenigen zuzubilligen, der sich lieber als Glied des Menschheitsganzen, denn als Glied seines Volksganzen bespiegelt.

Axiologisch inhaltslos in gleicher Weise sind also alle bloß naturhaften Verbände von Menschen, einerlei ob sie größer oder kleiner sind, ob man sie aus den Verschiedenheitsmerkmalen ableitet, durch die sich ihre Teilhaber von andern unterscheiden (Volkstum), oder aus den Gleichheitsmerkmalen, in denen sie mit andern übereinstimmen (Menschheit). Es gibt hier keinen Wertunterschied, weil keinen Wertgehalt. Will man trotzdem bei einem Ganzen größeren Umfangs an seienden Mehrwert glauben, so ist es nur etwas Halbundhalbes, daß man nicht noch weiter, über die Menschheit hinaus, geht. Läßt man einmal die geschichtliche Bestimmtheit

fort, so liegt kein Anlaß vor, sich zurückzuhalten. Dann vergleichgültigt sich auch noch diejenige Unterschiedenheit, in der man sich von Tieren und Pflanzen sieht. Es erscheint als menschliche Eingebildetheit, aus dem Sonderganzen „Menschheit“ einen besonderen Wert zu konstruieren. Man fängt an, sich, statt mit allen Menschen, vielmehr mit allem Seienden in eine große allumfassende Einheit, die Einheit des Universums (wenn es Einheit wäre!), eingebettet zu denken. Das Weltganze empfängt den Stempel des höchsten und letzten Selbstzwecks, an dem das menschliche, wie jegliches Einzelsein Halt und Mitwert findet. Der Menschheitsstandpunkt, der doch nur aus dem eigenen Sein eine große glänzende Seifenblase macht, ist eben ganz besonders unstichhaltig. Er muß entweder umschlagen in das Bekenntnis zu Staats- und Volkstum, wenn man die geschichtliche Verschiedenheit betont — mit diesem Bekenntnis lernt man Demut vor der Größe geschichtlichen Lebens —, oder er muß umschlagen in das Bekenntnis zum Pantheismus des Seins, wenn man die natürliche Gleichheit betont. Im letzteren Falle flüchtet die Wertfunktion vom Stamme zur Art, von der Art zur Gattung und findet nirgends Ruhe, bis sie das Sein überhaupt erreicht hat. Die Stimmung des Pantheismus stellt sich ein.

Mit ihr weicht die blinde Eingebildetheit. Je weniger man sich, am Ganzen der Welt gemessen, als etwas Besonderes empfindet, um so weiter entfernt man sich von Selbstgefälligkeit. Diese nährte sich gerade von der Betonung des eigenen Selbst als eines eigentümlichen, das sich von anderem unterscheidet. Jetzt weiß man, daß man nichts ist, was nicht andere Menschen, Lebewesen, Dinge auch sind. Wenn aber nichts vom Selbstsein übrig bleibt als das bloße Sein, ist man dann überhaupt noch Wert? Gerade das bloße Sein in sich vermag ja nicht zu befriedigen (vgl. § 12), und auch die Täuschung, die im blinden Menschheits- und Volksgefühl wirkte, muß hier versagen. Dort warf man beidemal aus Zieraten der eigenen Existenz, so leer sie war, Wertschein auf ein Ganzes von seinesgleichen heraus, damit er auf einen selbst zurückstrahle. Man übertrug auf das naturhafte Volksganze und auch noch auf das Menschheitsganze einzelne Merkmale von sich, um sie in der Maske von Mitwert wieder zu empfangen. Man füllte das eigene Sein, dessen Leerheit nach Inhalt verlangte, mit wertgebenden Bestimmtheiten, die zwar dem Lebensgefühl des Ich entnommen waren, aber, umgeprägt zu Eigenschaften von umfassenderen Lebensgrößen, borgend von sozialem Werteindrucke, mit übereinzelhaftem Anstriche zurückkommen konnten. Jetzt hat das Ich nichts mehr als sein blindes Daseinsgefühl. Jede inhaltliche Bestimmtheit, aus deren Verfielfältigung man Wertgefühl ziehen könnte, fehlt. Denn Bestimmtheit ist Unterschiedenheit. Hier aber soll nur das überall Gleiche gelten. Damit begegnet dem gehaltlosen eigenen Sein auch draußen von jeglichem Einzelsein her immer nur die gleiche Gehaltlosigkeit. So leer es selber

bleibt, so nebelhaft und unbestimmt blickt alles umgebende Einzelsein es an.

Statt in verschleierten Selbstgenuß zu verfallen, sagt daher pantheistische Gesinnung zu aller menschlichen und geschöpflichen Eingebildetheit entschieden „Nein". Sie verfielfältigt nicht mehr die menschliche Scheinhaftigkeit mit derjenigen anderer Menschen oder Dinge, sondern setzt das All als eine eigene über menschliche und über dingliche Größe, die nicht nur umfassendes Dasein, sondern allerreichster Wert sei. Unermeßlicher Bedeutungsgehalt sei hier gesammelt, eine Werthaftigkeit hier verwirklicht, die allem Einzelnen überlegen sei, und von der alles Einzelne seine Güte borge.

Das ist keine eitele Aufgeblasenheit mehr, und dennoch ist es optische Täuschung, nicht selbstsüchtiger, sondern verseinlungssüchtiger Art. Sie kommt von unserm Drange nach Wertganzheit, unserm Triebe zu einem höchsten Lebensgute. Dieser Werteinheitshunger, der sich von allem einseitigen Werthunger unterscheidet, wirft sich gleichsam in unser Vorstellen hinaus. Er läßt uns danach jagen, uns von Wertunendlichkeit, solange wir sie nicht in uns haben, ein Bild zu machen, und nun machen wir uns oder es macht sich in uns das Bild einer unendlichen Wertessenz. Die Phantasie baut sich ein gleichsam sichtbares höchstes Gut auf, nach dessen Glanz man nur zu fassen braucht, um davon angesteckt und vergoldet zu werden. Wir nannten diese auswärtigen Gleichnisse innerer Willensstrebung „Gotterscheinungen". Die Einen stammeln in diesen, die Andern in jenen Traumbildern von solch seiendem höchsten Gut. Bald heißt es, daß uns die unendliche Wertsubstanz als oberste Ursache gegenübersteht, deren Wirkungen unaufhörlich zu uns herübergreifen; dies die theistische Gotterscheinung. Bald hält man dafür, daß wir inbleibend von ihr abhängen, in ihren ewigen Grund ewig eingebettet sind. So die pantheistische Gotterscheinung, um die es sich uns jetzt handelt. Wir sehen Wertunendlichkeit als das Weltganze. Der Wunsch, sich mit dem Unendlichen in Seins- und damit in Wertverflechtung zu wissen, scheint hier ohne weiteres erfüllt. Der werthungrige Mensch dünkt sich von dem ringsum ausgebreiteten Allsein umfangen. Er erträumt sich davon letzten und festesten Halt, an den er sich klammern kann, nachdem das Eigenwertgefühl seine axiologische Ohnmacht offenbart hat. Dort die Wertsubstanz, wir der Wertmodus, auf den Wertströme überzugehen scheinen. Zwar lasse unsere Endlichkeit nicht zu, daß wir an der vollen Gottesbeschaffenheit des Alls teilnehmen. Die kosmologische Verschiedenheit von Gott bedinge, daß wir ihm axiologisch nachstehen. Aber uns werde doch wesenhafter Gehalt von Gottnatur geborgt. Durch unser Sein gehe ihr Wertatem.

Aber merkwürdig! Gerade indem wir uns in Gedanken dem großen Sein nähern, an dessen Werthaftigkeit sich unsere Wertgewißheit aufrichten will, überfällt uns die Gewißheit unseres axiologischen Nicht-

seins, werden wir unversehens und nachdrücklich der eigenen Leerheit und Armut inne. Man sollte meinen, die Seinsverflechtung, in der wir mit der Unendlichkeit zu stehen glauben, müßte für uns unmittelbare Wertverflechtung bedeuten. Die Eingeschlossenheit in jene müßte uns ohne weiteres ihrer Werthöhe teilhaftig machen, so daß wir unsern Mitwert nur zu entdecken brauchten. Aber er gibt sich nicht als ein Wert, der ist, sondern als ein Wert, der werden soll. Es ist, als ob sich der Werttropfen aus der Unendlichkeit nur schenken könnte, wenn wir zuvor jeden Tropfen endlichen Werts fahren lassen, und dann erfüllt er uns mit dem Gefühle eines Gehalts, den wir erst auszuwirken haben. Unsere Individualität wird uns gleichsam nur um den Preis bestätigt, daß sie uns unendliche Aufgabe wird.

Rätselhaft dies Kleinwerden in Gedanken an den großen Wert, nach dessen Nähe man langt, um daran teilzuhaben! Wir könnten von einem Paradoxon der Mitwertempfindung sprechen, wonach sich die Sicherheit der Wertteilnahme in demselben Atem, da sie erlangt schien, schon widerruft und sich nur durch Handeln zu verwirklichen verspricht. In solcher Weise hat Schleiermacher den Pantheismus erlebt.

Dasselbe Kleinwerden kann sich auch anders äußern. Man hört auf, sich für das Besondere zu halten, als das man sich ursprünglich glaubte, und begibt sich auch noch des Gedankens einer besonderen Auszeichnung, die einem die Gemeinschaft mit dem großen Werte einbringe. Nur das Gefühl bleibt, kein Nichts, keine Wertnull zu sein, weil man durch das Höhere und in ihm sei. Ein Fünkchen Eigenliebe flackert auch noch in solcher Mitwertstimmung, um immer mehr dahinzuschmelzen über dem Bewußtsein: auf uns selber kommt es überhaupt nicht an. Wir sind vergänglich und können uns nicht behaupten. Genug, daß etwas Anderes da ist, das bleibenden Wert hat, aus dem wir nicht herausfallen können und durch das auch wir vorübergehend etwas sein konnten. Die reine Hingabe ist hier nicht mehr weit. Der Mensch ist von der Selbstüberhebung zur Selbstbescheidung gekommen, der Schritt zur Demut ist ihm gelungen. Indem er sich beugt, regen sich aber auch schon die Schwingen eines neuen Wertlebens, das ganz über ihn käme, wenn er, ohne jeden Wunsch sich selbst zu fühlen, ganz zu selbstvergessener Tätigkeit schreiten könnte. Dann schaffte sich in ihm innerlich belebender Wert, statt daß er Halt und Anlehnung an (vermeintlich) seiendem bedürfte. Angelehnt bleibt er noch zu sehr in der Hingabeform der Stimmung und kommt nicht zur Hingabeenergie des Tuns.

Es ist, nach allem Vorangehenden, ein kennzeichnender Zug der Mitwertempfindung, daß sie sich nicht rein zu erhalten vermag. Sie ist immer gleichsam im unsteten Gleichgewicht. Sie sucht sich bald in diese bald in jene feste Lage zu stellen. Die verschiedensten Wertfühlungen gehen bei ihr ineinander über. Es ist ein stimmungsmäßiges Herüber- und

Hinüberspielen, das nur darum nicht deutlich bewußt wird, weil verseinelnde Gedankenzutaten die Unausgeglichenheit des Gemüts meist verdecken.

Die Personwertstandpunkte, die der Mensch überhaupt einnehmen kann, sind eitles Pochen auf sich selbst, Nachahmung von anderweitem Wert, Eigenwert-Erwartung oder -Hoffnung aus dem Dienste an fremdem Wert (Moralismus) und Teilnahme an anderweitem Wert. Wer sich in Mitwert sättigen möchte, Wertteilnahme sucht, dessen Erleben kann nicht umhin, zu schillern. Es schillert unvermerkt entweder in der Farbe eines der drei anderen Personwertstandpunkte, oder aber es nähert sich schon der Höhenluft freier unselbstischer Hingabe, in der jede Art Sucht nach Selbstgenuß zunichte geworden ist.

So sahen wir am blinden National- und Menschheitsgefühl die ursprüngliche menschliche Eitelkeit zum Vorschein kommen. Man genoß im Volks- und Menschheitsganzen auf dem Umwege über die Gesamtheit des eigenen Seins, das als Eigenwert nicht mehr gesichert erschien. Nach der entgegengesetzten Seite schlug die Mitwertempfindung im gereinigten Nationalgefühl, das geschichtlich getragen wird, aus. Gerade wenn man sich vom geschichtlichen Werte des Volkstums berührt fühlt, vernichtigt sich die völkische Einbildung. Man spürt den Geist der Nation nicht wie ein Kontagium, das sich von selbst ausbreitet, sondern als eine ideale Forderung, die erst zu erfüllen ist. Es ist, wie wenn der Nationalwert bei einem selbst vorher nur der Möglichkeit nach da wäre. Erst wenn man als Führender die völkische Aufgabe ergreift und schöpferisch daran arbeitet, steigt es wie Verwirklichung des Werts in das Bewußtsein, genauer: er wird in unserer eigenen unselbstischen Hingabe und verbreitet sich nicht von außen auf uns herüber. Aehnlich bei den Geführten, in deren Nationlempfindung freudige Nachahmung lebt. Ihr Blick richtet sich auf die großen Muster, die die eigene völkische Art im Laufe der Geschichte hervorgebracht hat. Diesen wollen sie nacheifern. Solange hier das nationale Vorbild nicht erreicht, dort die nationale Aufgabe nicht befriedigt ist, genügt man weder sich selbst, noch ist man Mitwerts an der Wertwahrheit der Gemeinschaft sicher. Man fühlt, daß man mit seinen Volksgenossen keinen gemeinsamen Wert hat, sondern daß sich in allen zusammen gemeinsamer Wert erst schaffen muß, dessen Bedingung die Hingabe an die Gemeinschaft und ihr geschichtliches Leben ist.

Der Vernichtung der völkischen Einbildung gegenüber der inneren Größe geschichtlicher Aufgaben entspricht die Vernichtung der menschlichen Einbildung gegenüber der äußeren Größe des als Wertträgers vorgestellten Alls. Auch hier ein Schwanken der — pantheistisch umgefärbten — Mitwertempfindung. Das Selbstgefühl wird von der Größe des Alls zuerst niedergeschlagen, um sich dann wieder an ihr zu erheben. Bei uns Unruhe und Zerrissenheit, dort feierliche unaufhebbare Einheit. Hier sinkt unser Wertgefühl. Sogleich aber richtet sich in unserem Gemüt die großartige

Ruhe des Alls auf, wobei sich das Gefühl des Widerspruchs auflöst, in dem wir zu den Naturgewalten stehen. Sie schienen in blinder Sinnlosigkeit allen menschlichen Wert zu verneinen. Jetzt zeigt sich, daß unser Wert der ihrige und ihr Wert der unsrige ist, nämlich derselbe eine, allesseiende Wert, der über Bewegtem und Unbewegtem, Lebendem und Totem, Großem und Kleinem ausgegossen ist. Das läßt bei uns Demut und Stolz ineinander fließen. Selbstvergessen möchte sich der Pantheist an das erlösende All hingeben. Aber was könnte er ihm geben? So nimmt er von ihm sich selbst als Aufgabe. Sein Sein als Aufgabe nehmen hieße eigentlich die Hingaben ergreifen, durch die man es entwickeln kann. Der Pantheist begnügt sich statt dessen meist mit bloß ästhetischer Stimmung dem All gegenüber. Er bewundert es und betet es an und steigert darüber das Gefühl des eigenen Mitwerts. Je mehr er zur Größe des Alls aufschaut und je mehr er sich in diese einschaut, um so mehr fühlt er sich von ihm getragen und gehoben[1].

Immer wieder gewahren wir, wie sich die Seelen innerlich umstellen, ihre Mitwertstimmung sich der Gesinnung der Hingabe zu nähern beginnt. Der Mensch, der sich demütigt und bescheidet, ist nicht weit davon, daß er seiner Selbstischkeit vergißt. Die Mitwertempfindung läßt sich eben nirgends rein als solche aufrecht erhalten, auch nicht unter der Voraussetzung, daß man mit einem unendlichen Wert in Seinsverflechtung steht. Statt daß ihm die vermeinte Seinsverflechtung ungehemmte und schrankenlose Wertgewißheit bringt, erlebt der Mensch jene eigentümliche Vernichtung seines Stolzes, auf welche dann erst, wenn er ihr freiwillig nachgibt, das Gefühl der Erhebung folgt.

So entfaltet sich in axiologischem Erleben, was schon im Begriffe des Mitwerts liegt. Die Freude an Mitwert ist gleichsam unselbstische Eingebildetheit. Wer auf Mitwert gestimmt ist, hat aufgehört, sich unmittelbar zu betonen; er ist mit mittelbarem Wert zufrieden und ordnet sich unter. Bei ihm zeigt sich schon etwas von der Hingabe, die gar nichts für sich sein will, aber sie ist immer noch untermischt mit begehrender Selbstgefälligkeit. Bald das eine, bald das andere Merkmal, die Beziehung zur Unselbstischkeit oder die Beziehung zur Eingebildetheit, drängt sich in der Mitwertempfindung zur Herrschaft. So muß sie umschlagen und umschlagen, bald unter sich zur gewöhnlichen Eitelkeit, bald über sich hinaus zu selbstloser Hingabe. Jenes unerwartete Kleinwerden des natürlichen Selbst gerade dort, wo in der Anklammerung an einen vermeintlich allergrößten Wert die Mitwertempfindung ihre ungebrochene Höhe und Sättigung gefunden haben sollte, zeigt den inneren Umschlag nach der Richtung der selbstlosen Hingabe an[2].

---

[1] Aehnlich der hebräische Theismus der Lobpreisung des gebietenden Herrn durch seine Auserwählten.

[2] Sich demütigen erscheint leichter als sich vergessen und wird auf dem Wege zum richtigen Verhalten zuerst gefunden.

§ 15. Das vierfach verschiedene Verhalten zu Gotterscheinungen und Werterscheinungen.

Höchstes Gut will sich in unserm Willen schaffen. Gotterscheinung täuscht es wie gegeben vor. Man glaubt an eine seiende Wertessenz, die den Himmel der Seligkeit in sich faßt und verselbigt sie hier mit dem einen Sein, das überall gegenwärtig sei (die pantheistische Gotterscheinung), dort mit dem höchsten Sein, das alles Endliche überwohne (die theistische Gotterscheinung). Solange man nicht durchschaut hat, daß in der Gotterscheinung letzte Willenspannungen bildlich werden und daß, wenn sich diese lösen, jene ihr verseineltes Kleid verliert, zielt nach ihr die Wertsehnsucht aller Unerlösten.

Wer die Bildlichkeit der Gotterscheinung für vorhandene Wertessenz nimmt, kann sich zu ihr in vierfacher Weise verhalten. Es sind dieselben Unterschiede, mit denen wir die Menschen auch gegenüber allerlei Fremdwerterscheinungen eingestellt finden.

Diese Unterschiede sind zunächst im allgemeinen zu schildern. *Das Verhältnis eines Dieners zum Herrn kann als Beispiel und Symbol dienen.* Der Diener mag seinem Herrn aus freier Liebe dienen, ohne etwas für sich zu begehren und zu beanspruchen. Das ist nicht der Fall, um den es sich jetzt handelt. Eben davon, daß man mit reiner unbegehrlicher Hingabe in einer Fremdwerterscheinung lebe, wollen Tausende nichts wissen. Sie ist der Herr, auf den das Beispiel zielt, und der Diener sind wir. Der Diener mag zweitens seinem Herrn um Lohn dienen, den er empfängt. Drittens mag er meinen, den Bedeutungsgehalt seines Herrn dadurch auf sich zu übertragen, daß er ihm nachahmt. Die zweite und dritte Möglichkeit veranschaulichen das Verhalten derjenigen, denen das Fremde, das ihnen als Wert erscheint, Mittel und Sprungbrett ist, um selbst in Wert zu *kommen*. Ihre unmittelbare Selbstsicherheit ist gebrochen. Sie bilden sich nicht mehr ein, aus dem eigenen Dasein als solchem Genüge zu ziehen, und begehren sich Daseinserhöhung, die Erfahrung persönlichen Werts, aus anderen Wertquellen zu verschaffen. Sie *streben* nach etwas, wovon sie sich selbst leer wissen. Die vierte Möglichkeit ist der Mitwertglaube. Der Diener hat nach wie vor aufgehört, seines gegebenen Personwerts sicher zu sein. Dennoch meint er, sich nicht erst um Personwertgewinn in besonders darauf gerichteten Anstrengungen bemühen zu brauchen. Aus dem Verhältnisse zu seinem Herrn fließe ihm die Daseinserhöhung von selbst zu. Bereits durch die Zugehörigkeit zu diesem *sei* sein Leben erhöht. Von dem Glanze, der um seinen Herrn strahle, falle auf seine eigene Person ein verklärender Strahl.

Nachahmung und Mitwertglaube sprechen beide von demselben Werthunger und Glücksdurst, befriedigen ihn aber in verschiedenem Sinne, und beide haben ein Doppelgesicht. Soweit sich der Mitwertsüchtige als Teil-

haber eines umschließenden Bedeutungsgehalts träumte, fühlte er in seinem Vorzuge *sich*. Aber indem ihn gerade seine Mitwertempfindung den großen Wert ehren lehrte, an den sich seine Bedürftigkeit anlehnte, schlug der laute Stolz in Demut um. Im andern Sinne schwankt die Weise der Nachahmung. Sie schwankt zwischen dem ehrlichen Streben, mehr zu werden, und zwischen dem begehrenden Streben, mehr zu haben. Zumal wer in letzterer Weise nachahmt, hungert nach Selbstgenuß. Ihm verwebt sich das bewunderte Fremde mit dem neuen starken Eindrucke, den *er* davon hat, und den er auf *sich* übertragen möchte. Er begnügt sich nicht, wie der vom Volkstum oder Menschentum Eingenommene oder wie der schwärmende Pantheist, mit dem Brosamen von *Mitwert*, der einem von selbst zuzufallen scheint, sondern müht sich um *Gleichwert*.

Kurz, der begehrlich Nachahmende betrachtet Wert wie eine Essenz, die, während er sich selbst von ihr entblößt fühlt, irgendwie draußen anzutreffen sei. In sie will er hineinlangen. Je mehr Glanz sie ausstrahlt, um so mehr möchte er solchen Glanz in sich hineinziehen, und so wird sein Nachahmungsbegehren hemmungslos von höherem zu höherem Sein weiterstürmen. Erst beim höchsten Sein als dem vollendeten Vorbilde wird es Halt machen, sowie auch der Mitwertbedürftige nicht eher ruht, als bis sich seiner Vorstellung ein allerhöchster Wert zeigt, in den er sich *ein*geeignet fühlen kann. Nur der nachahmende Mensch kann es nicht aushalten, Wertvollendung außer sich zu sehen. Selbst noch unendliche Wertfülle und gerade sie möchte er sich durch eigenes Tun *an*eignen. Den letzten Gegenstand seiner Sehnsucht zeigt ihm die theistische oder pantheistische Gotterscheinung, jenes Bild, das man „Gott" genannt hat, und in dem das eine Sein, das höchste Sein und der Begriff einer alle Seligkeiten seienden Wertessenz durcheinanderwirbeln.

Diese Bildlichkeit, die aus innersten Tiefen aufquillt, aber über uns hinaus gesehen wird, hat es von jeher den werthungrigen Menschen am meisten angetan. Ihr gegenüber sind alle vier Verfahrensweisen geübt worden, die wir vorhin genannt hatten. Zunächst die zweite unseres symbolischen Beispiels, die moralistische, dienerische. So war, wenn man von den großen Erscheinungen des Prophetentums absieht, im allgemeinen die hebräische Frömmigkeit. Wir kennen sodann aus dem vorigen Paragraphen die pantheistische Stimmung, daß man als Einzelsein Mitwert an der Werthaftigkeit des Allseins habe. In der Tat liegt es dem Pantheisten nahe genug, sich mit seinem „All" in natürlicher Gemeinschaft, kraft derer er sich Gottwerts unmittelbar teilhaftig fühlt, zu erblicken. Aber das Gefühl, an der Unendlichkeit teilzunehmen, ist nicht auf die pantheistische Gotterscheinung beschränkt. Weiß sich doch der christliche Theist mit seinem jenseitigen „Gott" in *geschichtlicher* Wertgemeinschaft [1].

---

[1] Freilich ist in dieser Wertgemeinschaft, der Ueberweltlichkeit der theistischen

Eine dritte Weise, zu Gott Stellung zu nehmen, ist die der Nachahmung. Zu ihr mag zunächst der Theismus auffordern, sofern er dem Menschen eine vollendete Wertgröße vorhält. Da sie alles endliche Sein unter sich läßt, so kann nicht die Rede davon sein, daß man an ihr teil h a t , aber vielleicht kann man ihr z u s t r e b e n. So wenig sich freilich der M i t w e r t g l a u b e auf die pantheistische Gotterscheinung beschränkt, sondern auch zu eigentümlicher theistischer Frömmigkeit, der christlichen, führen kann, so wenig findet sich die Lebensbefriedigung im Wege der N a c h a h m u n g an den Theismus gebunden. Auch der pantheistischen Gotterscheinung gegenüber kann sich der Mensch zur Nachahmung stimmen. Wir sind hier ganz allgemein auf dem Boden der V e r g o t t u n g s m y s t i k, die, ursprünglich griechisches Gewächs, noch heute nachwirkt.

Die „mystische" Lebensführung sticht von jener, die wir in Vorhergehendem als die kennzeichnend „pantheistische" ansehen durften, auffällig ab. Der Pantheist meint im ersten Rausche, an der Göttlichkeit seiner „Gottnatur" ohne weiteres teilzuhaben, bis sein Stolz in Demut umschlägt und ihm die Ahnung aufgeht (Spinozas V. Buch der Ethik zeigt den Umschlag), daß Lebensgehalt kein Besitz, sondern eine Aufgabe ist. So k o m m t er in Abstand von dem großen Ganzen, das ihm Wertallheit bedeutet, nachdem er vorher geglaubt hatte, in dessen Seinsstrome ohne weiteres zu stehen. Umgekehrt der mystische Nachahmer. Er f ä n g t mit dem Abstandsgefühle a n , und endet mit der Illusion der Eins- oder Gleichwerdung. Werthaltiges Sein, an das er glaubt, steht ihm zunächst wie etwas Auswärtiges, in gesonderter Existenz, gegenüber. Aber er hofft durch angleichendes Verhalten das entfernte erreichen und den dort verflößten Wert für seine Person heben zu können. Er hofft selbst die Form jenes Seins anzunehmen, das ihm in sich vollkommen und wesenhaft erscheint, und jeglichen Zeugen menschlicher Bedürftigkeit ausgestoßen hat.

Gotterscheinung entsprechend, eine größere Spannung. Der christliche Theist sieht erstere mit dem „Herrn der Welt" nur unter der Bedingung eröffnet, daß sich der Mensch jeden Versuchs begibt, sich von selbst aus dem Gefühl solcher Wertgemeinschaft heraus Teilnehmerwert zuzuschreiben oder das göttliche Sein nachzuahmen. Es würde auf diesem Boden als eine lächerliche Anmaßung erscheinen, wenn der Mensch versuchen wollte, Gottes Eigenschaften in sich herzustellen. Ihm geziemten Grenzen der Ehrfurcht und Bescheidenheit. Auch könne es ihm über der strengsten Gesetzeserfüllung und noch so hoher Steigerung guter Werke niemals gelingen, das Gottesgut zu gewinnen. Statt in sich die Gesinnung des Neides zu nähren nach dem Schlangenrat, „sein zu wollen, wie Gott", müsse er einsehen, daß die Hoffart und Selbstherrlichkeit solcher Bemühungen Gott nur beleidigen könne. Gottes Herrlichkeit lasse sich nichts nehmen. Man h a t keinen Mitwert von Gott, noch weniger soll man nach Gleichwert mit ihm streben, sondern man b e k o m m t Mitwert unter bestimmten Bedingungen des Glaubens, so zwar, daß die Spendung des Mitwerts an Gottes Willen, nicht an menschliches Tun geknüpft ist. Die Mitwertempfindung des Christen heißt „Glaube". Bei ihr wird jene Demut, die beim pantheistischen Grundgefühle wie von selbst hervorkam, gefordert.

Die Färbung dieser seligmachenden Wertessenz hängt von der Weltanschauung ab, zu der er sich bekennt, und dadurch wieder bestimmt sich die Art des Verhaltens. Je nachdem man sich das eine oder höchste Sein kosmologisch ausmalt, es in diesen oder jenen Zügen erblickt, wird die Methode der Nachahmung wechseln.

§ 16. Nachahmungsmystik.

Wie verschieden ist z. B. die pantheistische Weise der Stoiker von der theistischen Nachahmungsmystik Plotins!

Die Stoiker betrachteten den logisch vorstellenden Teil der Seele unter dem Namen „Vernunft" als eine göttliche Wertessenz, die in uns hineingetreten, oder auch als Denken, das in uns Gott geworden sei [1]. Das Denken dieser in uns gegebenen Wahrheit, der reinen Vernunft, bewege sich in Gedanken von Einheit, Maß und Ordnung. Ebendarum erscheine uns Einheit und Regel als höchster Wert, als Wert der Vernünftigkeit. Wir würden in die Seinsweise der absoluten sinnenfreien Vernünftigkeit hineinkommen und dadurch allen Wertüberschwang auf uns leiten, wenn wir in der eigenen Lebensführung alles unterdrückten, was von Einheit und Regel abweiche. Es gelte jene göttliche, in sich selbst beseligte Einheit, Ordnung und Regel, die zunächst nur die denkende Provinz unserer Seele durchziehe, in unserem ganzen Leben nachzuahmen. Solange wir maß- und einheitslos unseren dunklen Strebungen und Gefühlen nachgäben, bleibe die Geistigkeit in uns verdunkelt. Das trübe und beständig verwirrte Triebleben sei nur unsere Oberfläche, so sehr es dem lustgierigen und eitlen Sinne als vermeintlicher Kern erscheine. Wir würden hier von Scheinwerten geäfft. Der Tor verfalle ihrer Täuschung. Der Weise verschmähe den Tand der Oberfläche. Er regele alles Wollen und Fühlen nach den Einsichten der Vernunft. Indem er sich den heftigen Gegenwirkungen der Leidenschaften verschließe und sie auf Maß und Grenzen bringe, werde er von dem ewigkeitserfüllten Wesen der in ihm seienden Vernunft überformt. Durch sein Vernunft behauptendes Verhalten walle diese in ihm auf und werde schmeckbar. Ihr ursprünglich verborgener Feingehalt entschleiere sich und trete als Beseligung zutage.

Der Versuch der Stoa, es der sinnenfreien Einheit ihres pantheistischen Gottes, dessen Vernunftsame überall, auch bei uns, ausgebreitet sei, gleichzutun, mußte scheitern. Vergeblich bemüht man sich den Leidenschaften gegenüber um Leidlosigkeit, wenn man sich allein auf die erkennenden Kräfte verläßt. Und im Nirwana der Leerheit von allen Gefühlen bemüht

---

[1] Man erinnere sich der alten Auffassung, daß sich die Wahrheit erkennende Seele mit der Wahrheit verähnliche (vgl. S. 99). Die Griechen haben diesen Vorgang der Verähnlichung in ein ruhendes göttliches Teil der Seele „Vernunft" umgemünzt.

man sich vergeblich um den ersehnten Vernunftgeschmack. Statt daß man Seligkeit genießt, hat man vielmehr die Bedingung, unter der sich Wertleben im Menschen schaffen kann, aufgehoben. Letzteres braucht das Spiel unselbstischer Gefallensregungen, es braucht die Zuwendung zu den Werterscheinungen, die in diesen leuchten, und ebendarum einen Willen, dessen Kraft zunächst das Entgegenstreben selbstischer Begierden überwindet. Durch den Willen kommt es, daß sich der Mensch gegenüber dem Anpralle seiner Lüste und Schmerzen allererst fest in der Hand behält. Die Stoiker setzten aber auf Rechnung von Denktätigkeit, was Tat des Willens ist. Aus der Selbstbehauptung der persönlichen Einheit, die als wollende ihr Zuständliches beherrscht, machten sie eine (rationalistische) Erkenntnisleistung, die Gegenständliches auf die Einheit der Wahrheit bringt. Entsprechend mißdeuteten sie das Ergebnis der Selbstbehauptung, die früher geschilderte (§ 13) innere Erhöhung, so, als ob damit der Selbstgeschmack einer vernünftigen Allessenz in unser Bewußtsein einflute. Beides verdarb die stoische Lebenspraxis und verurteilte sie zur Fruchtlosigkeit. Die Klage, daß es fast niemals einen Weisen gäbe, die meisten Menschen Toren blieben, zeigte den Mißerfolg.

Noch andere Denker haben den Traum der Stoa geträumt, daß der Weise die in seinem Sein angeblich verborgene vernünftige Wertessenz schlackenlos herausarbeiten könne, und daß sich damit in seinem Leben die innere Gottesseligkeit der Vernunft lebe. Für Spinoza ist das Wesen Gottes, daß er durch und durch geltende Gesetzlichkeit ist. Der entsprechende Weg nachahmender Vergottung müßte die Verwandlung auch des Menschen in Gesetzlichkeit sein. Aber nicht Spinoza, sondern Kant hat für Menschen, die in solchem Gotteswert stehen und dadurch seliges Leben haben möchten, das einzuschlagende Verfahren aufgezeigt.

Kant zeichnet es zwar nicht unter dem Stichworte der Frömmigkeit, sondern der Sittlichkeit. Aber aus seiner moralischen Formel „Handele so, daß dein Wille durch seine Maxime sich selbst zugleich als allgemein gesetzgebend betrachten könne“, blickt deutlicher, erst halb überwundener Gesetzesmystizismus. Die Stelle der in sich selbst beseligten Wertessenz vertritt die „praktische Vernunft“, das Leben gewordene Gesetz. Nur dadurch unterscheidet sich Kant vom regelrechten Mystizismus, daß alle mystischen Menschen von sich aus im Vergottungsfieber glühen und begehren, wie Gott, das würde hier also heißen zu lebendigen Allgemeingültigkeiten zu werden, während bei Kant das unbedingte Gebot der praktischen Vernunft jedermann Gesetz zu werden befiehlt. Der endgültige Vergottungserfolg bleibt für die Gehorsamen des kategorischen Imperativs derselbe: in dem Augenblicke, da sich in allem ihrem Handeln widerspruchslose Allgemeinheit verwirklicht hätte, würden sie die Seinsweise und unbedingte Werthaftigkeit der Vernunft angenommen haben.

Sie brauchten nicht mehr zu fragen, ob sie das höchste Gut erreicht hätten, sie wären es selbst geworden.

Die Nähe der Vergottungsmystik zeigt sich bei Kant noch in etwas anderem. Jene bringt es leicht mit sich, daß aus dem Drange, ganz in göttliches Sein eintauchen zu können, der Wunsch entsteht, das natürliche Ich loszuwerden. Von solcher Art war der stoische „Apathismus". Von solcher Art ist auch Kants bekannter Rigorismus, sein Kampf gegen die Neigungen. Sie erfüllen den Menschen mit Sonderzwecken, das ist mit ebenso vielen Anreizen, der Allgemeinheitsregel zu widerstreben, und verhindern ihn, reines Vernunftwesen, uneingeschränkte Gesetzmäßigkeit, zu sein. Ihr verwirrender Einfluß muß immer erst abgestreift werden, daher es nach Kant am besten wäre, von vornherein keine Neigungen zu haben.

Freilich liegt es nicht notwendig im Wesen der Nachahmungsmystik, daß sie zum Kampfe gegen das natürliche Ich führt. Ihr wesentlicher Zug ist, daß der Mensch in die göttliche Seinsweise hinein will, um die Seligkeit des Gottesguts in sich aufzuschließen. Immer wird er bestrebt sein, sich dieser Seinsweise zu verähnlichen; aber es wird von den Vorstellungen, die er sich über das göttliche Sein macht, abhängen, ob er die Verähnlichung mehr durch Aufgeben und nicht vielmehr durch Ausleben des natürlichen Ich zu erreichen glaubt. Letzterem begegnen wir in den dionysischen Kulten. Hier suchte man das Gefühl des eigenen Lebens zu steigern, um ganz der Gottheit gleich zu werden, die man als unerschöpfliche Zeugungskraft anschaute, als glühendes Leben, das, sich ewig verjüngend, durch alle Naturgestalten wild und leidenschaftlich brause. Je abstrakter aber die Gottesvorstellung wurde, um so mehr mußte sich der nachahmungssüchtige Mensch entsinnlichen, um das schimmernde Vorbild zu erreichen. Für Kant und die Stoiker galt das göttliche Sein als Vernunft und Gesetzlichkeit. Begreiflich genug, wenn sie alles verpönen wollten, was ihnen in der Ausstattung menschlicher Wesen als irrational entgegentrat, wenn sie also alle Sinnlichkeit und Neiglichkeit überwunden oder gar abgestreift haben wollten.

Noch grundstürzender mußte die Mystik Plotins sein. Das Wesen seines Gottes ist: daß er ein reines Eins, völlig bestimmungslose Gottheit, Dunkelheit aus überhellem Licht, Wüste durch übervollen Reichtum, schweigende Unbewußtheit über allen Zwiespaltsschreien des Bewußtseins ist. Wahrwert, höchstes Gut, ist für Plotin etwas Ueberseiendes geworden, nicht mehr, wie für die Stoiker, etwas überindividuell Seelisches. Mit dieser Gottheit kann sich nur eine Seele verähnlichen, die selbst in die Nacht der Bewußtlosigkeit versinkt, deren natürliches Leben nicht nur beschnitten und eingeschränkt, sondern in allen Regungen vernichtigt ist. Der Ekstatiker ist überzeugt, daß er die echte Werthaftigkeit niemals in seiner eigenen seelischen Form, in der Form seines engen Bewußtseins, genießen könne,

sondern wenn er sie überhaupt genießen wolle, müsse er sie in der Form des unendlichen Werts selbst genießen. Er müsse sich überformen oder überformen lassen, um in der Weise des unendlichen Werts das Wesen des Werts anzunehmen. Beschnitt der Stoiker nur die Regungen seines niederen Ich, um seines höheren Ich, der Vernunft, zu genießen, so empfindet man im Neuplatonismus sein ganzes Ich als Werthindernis zum Genusse des höchsten übervernünftigen Guts. Jenes muß ganz ausgefegt werden von allem seelischen Leben, so daß auch die Form des Selbst verschwindet, dann wird — der Genuß da sein. Es schweigt dann in einem vom eigenen Sein und demjenigen aller Dinge, und man ist Gott, ist zu dem unsagbaren Gut, das sich selbst unsagbar genügt, geworden. Kann das gelingen? Ist es nicht eine widersinnige Anstrengung, sich von sich selbst zu befreien, um sich doch auf das Höchste zu befriedigen, alle seine seelischen Bestimmtheiten aufzuheben, um dennoch einen Wunsch zu stillen, der aus diesen seelischen Bestimmtheiten geboren ist? Es ist widersinnig und die Folge ist auch hier, wie bei den Stoikern, daß es bei immer vergeblichen Anstrengungen bleibt. Die ekstatischen Versuche müssen in ihrer Ergebnislosigkeit zusammenbrechen. Sie können nur dem Scheine nach und auf Augenblicke gelingen. Notwendig fällt das Ich in das bloße Streben, das immer wiederholte und immer vergebliche Streben nach Befriedigung seines Werthungers zurück.

Zugleich verstößt auch die ekstatische Methode gegen die Bedingungen menschlichen Wertwerdens. Die Stoa hatte etwas von der inneren Erhöhung gewußt, die die *Behauptung des Selbst gegen seine Zustände* begleitet, aber hatte sie mißkannt. Durch den Neuplatonismus geht eine Ahnung davon, daß echter Wert, als inneres Werdeglück, nur den überkommt, *der sich selbst über Fremdwerten vergißt*. Aber sie kippt in verseinelnder Verfälschung dahin um, als gelte es, sich von der Form der Bewußtheit zu befreien, und nun blickt aus den vergeblichen Versuchen des Ekstatikers, die Form des Bewußtseins abzustreifen, um sich mit Wert zu füllen, gerade der Geist der Selbstischkeit, dem sich immer nur Scheinwert nahen kann. Nichts von schlichtem Selbstvergessen in einfacher Hingabe, die ihr Leben dem Fremdwert leiht! Man gibt sich hin, indem man sich wie ein Schwamm an den Wert heranwirft, um ihn in sich aufzusaugen.

Das Merkmal dieser, wie aller Vergottungsmystik, ist die Lüsternheit nach Höhe. Man verachtet den Taumel der Zustandslust, man hat aufgehört sich am eigenen Personwert zu berauschen, aber man will den höchsten Wert in ihm selbst schmecken. Dessen Seinsweise möchte man nachahmen und auf sich überführen, man möchte Gott mit Gott genießen. Es liegt nahe, dies Verhalten des Vernichtigungsmystikers mit demjenigen der Gefallensverkoster zu vergleichen. Erscheint doch letzteres durch jenes gleichzeitig gereinigt und überboten. Der Gefallensverkoster will mühelos

den Wert schmecken, der ihn beschäftigt. Er mischt dabei die eigene Lust blind in sein Wertgefallen. Allmählich geht auf, daß in solcher unbekümmerter Vermengung ein Fehler liegt. Man merkt, die Eigenlust ist nicht das Gehaltvolle, das man sucht. Darum ist sie aus der Wertempfindung zu entfernen. Es gilt den Wert, am meisten den höchsten Wert, zu verkosten, ohne sich in der eigenen zuständlichen Annehmlichkeit zu fühlen, weil die Lustzutat doch nur jenen verunreinigt und uns enttäuscht. So hat man aufgehört, vom Werte Lust zu fordern. Man will ihn, so wie er ist, rein in sich selbst und mit ihm selbst genießen und versucht, da er überseelisch gegeben scheint, über sich hinaus ins Ueberseelische zu gelangen. Man steigert die Einfühlung. Umsonst! Wem es versagt ist, über sich hinaus zu leben, der versucht vergeblich, über sich hinaus zu kosten. Es nützt dem Epikureer nicht, daß er Neuplatoniker wird.

Plotins Mystik scheitert an ihren eigenen Voraussetzungen. Aber es gibt andern Theismus, der den Menschen, die nach Vergottung streben, mindere Selbstverrenkungen zumutet. Von der Art ist der romantische Theismus bzw. Panentheismus von F r i e d r i c h S c h l e g e l. Ihm zufolge wird die Welt von Gott umfaßt und durchdrungen. Gott ist Geist, der weder in der Welt auf-, noch restlos in sie eingeht, sondern über sie hinausragt. Sein Wesen ist absolute Schönheit. Als solche ist er überall entfaltet und genießt in allen Dingen sich selber. In Liebe und Selbstgenuß umfaßt er seine schöne Schöpfung. Auch in uns schlummert das Vermögen göttlicher Schönheitstrunkenheit, die P h a n t a s i e. Diesen Gottesfunken kann man zu heller Flamme entfachen, den Sinn für die Wunderlande der Schönheit aufschließen und so, in der Ergriffenheit ästhetischen Schauens, alle Gottseligkeit fühlen.

Dazu gehört eine Vorbedingung. Wie nach den Stoikern das göttliche Leben der Vernunft nur dann in uns erwacht, wenn man dem Reize der sinnlichen Begierden abstirbt, so muß der Mensch der Phantasie die Verdunkelung, die s e i n göttliches Vermögen bedroht, zerreißen, die Begriffssplitterei des Verstandes. Was weiß der Verstandesphilister vom Geist der Schönheit, die schmeichelnd m i t allen Begriffen spielt und doch mit göttlichem Lächeln ü b e r allen tanzt? Wer aber im Vermögen der Phantasie zu leben weiß, den grüßt das Silberlächeln der Schönheit. Er schüttelt alle Schwere des Verstandes, ja alle Lebensschwere, ab. Selbst noch in der Tiefe des Schmerzes spürt er die Schauer göttlichen Selbstgenusses. Er hat die Hemmungen seines lichten Wesenskerns verabschiedet und steht mit einem Schlage mitten im unendlichen, seligen Dasein.

Der Alltagsmensch wähnte in seiner Lust und seiner Person ein s i c h e r e s Gut zu besitzen. Er glaubte damit einer Wertessenz, die ihm selbst anhaftet, unmittelbar versichert zu sein. Der nachahmende Mensch, wie er in der Mystik auftritt, hascht nicht mehr bei sich selbst nach einem sicheren Gut. In ihm nagt heimliches Ungenügen, und so will er h ö c h-

stes Gut von außen in sich hineinstehlen. Von solcher Art ist auch der Romantiker. Dieser meint im Rausche göttlicher Augenblicke Schönheit wie eine seiende Essenz anzuschauen und mittels der Schauung seinerseits das Wesen dieser Essenz anzunehmen. Es ist ihm, als ob göttliche Werthaftigkeit halb auf ihn einströme, halb aus ihm hervorströme. Denn, so hörten wir, schon um die schauende Tätigkeit als solche webt er den Zauber der Göttlichkeit. Die Phantasie sei darum das Organ, göttliche Schönheit zu ergreifen, weil sie selbst ein Splitter der Schaukraft Gottes sei. Gott habe ihn in die einzelnen Seelen eingebettet, um seine in allen Dingen seiende Schönheit nicht nur mit seinen Augen, sondern mit den Augen jedes Bewußtseins immer neu zu entdecken und zu kosten.

Ist denn aber Schönheit eine Seinsweise der Dinge, die auf uns übergehen könnte, durch das Auge der Phantasie eingefangen, oder wäre sie ein in uns verborgener Feingehalt, der mit dem Aufschlagen dieses Auges, aus ihm sich entfaltend, innerlich hervorstiege? Uns wird sich das eigentümliche Wesen des Aesthetischen ganz anders enthüllen. Die romantische Deutung seines Liebreizes ist verfehlt, und die romantische Art, sich am Goldglanze von Schönheit selbst vergoldet zu träumen, ist brüchig. Die Romantiker wiederholen in gewisser Art die stoische Mystik, nur daß es hier um die Wahrheit, ihnen um die Schönheit geht.

Den Stoikern galt das wahrheitserkennende Denken mit der Wahrheit verähnlicht, nein, einerlei. Ihre Werthaftigkeit und Ewigkeit sei als seiende „Vernunft" bei uns von Hause aus eingetreten. Vernunft sei unser göttliches Teil, das zunächst unbewegt in uns ruhe. Im logischen Denken erwache die uns beiwohnende Vernunft zum Selbstbewußtsein, ein seliges Aufwachen, das auch unsere Seligkeit sei. Den Romantikern gilt in genau dem gleichen Sinne die Phantasie als unser göttliches Teil, das mit der Seele verwachsen sei. Phantasie ist der Name einer gewissen Art des Schauens, das man verseinelt hat. Jenes Schauen besteht darin, daß man an den Dingerscheinungen ihre ewige Zier, die Schönheit, auffaßt. Der Romantiker läßt solchen Akt des Schauens mit dem beseligenden Was, das er erschaut, in eins verschmelzen. Das Vorstellen der ewigen Zier wird ihm zu einem stehenden Vermögen unseres Bewußtseins, zu einer selbst göttlichen Schaukraft für Göttliches.

In Wirklichkeit ist das Denken der Wahrheit ebensowenig mit seinem Gegenstande wesensgleich, wie unser Vorstellen des Schönen mit dem seinigen. Unser Bewußtsein ist weder hier noch dort mit Göttlichkeit, die ihm innewohnte, verwachsen. Nichts von existierender Göttlichkeit, die unseren Denk-, Vorstellungs- und Willensverläufen voranginge! Göttlichkeit kann sich in solchen Verläufen höchstens schöpferisch setzen. Eine Wahrheitsschauessenz (Vernunft), die den Gottesschein der Wahrheit in der eigenen Regung trägt, gibt es nicht; und eine Schönheitsschauessenz

(Phantasie), in deren Tiefe der Gottesschein der Schönheit schon leuchtete, gibt es ebensowenig. Unser Schauen und Denken muß mit dem Geschenk aufflammender göttlicher Gegenständlichkeit erst überkommen werden, und dann kommt es auf die Haltung des ganzen Menschen an, ob er an den Wundern, die seinem Denken und Vorstellen gegenwärtig werden, selbst verwesentlicht wird.

Die romantische Haltung ist nicht von der Art. In ihr wiederholt sich der Geist des ästhetischen Hedonismus. Der Romantiker bleibt, wie die Gefallensverkoster, im Reize der Fremdwerterscheinungen stehen. Nur daß bei ihm metaphysische Stimmung zunächst noch den Schaden verdeckt, der den gewöhnlichen Gefallensverkostern droht, nämlich über der Buntheit der Reize, die man ansaugt, selbst bunt und einheitslos zu werden. Der Romantiker hält die Einheit wenigstens gedanklich in seiner Mystik fest. Wie der Stoiker nur die e i n e Vernunft, der Neuplatoniker die e i n e Urgottheit in sich erleben will, so der Romantiker die e i n e Urschönheit, die alles Einzelschöne sei. Ihn trägt das Bewußtsein einer Gottestiefe, deren Beseligung sich entfalte, wenn er ganz ihr Wesen annehme, und das Mittel dafür ist ihm verzückte Schönheitsschau, begriffsloses Versinken in den gefühlten Zauber jeder Werterscheinung. Gerade dieses Mittel ruft die Zerreißung der Persönlichkeit herbei. Vergeblich krampft die romantische Metaphysik nach der Einheit ihres O b j e k t s. In der praktischen Lebenshaltung ist hier keine Einheit des S u b j e k t s möglich. Zu der praktischen Willensenergie, die das hellenische Gegenstück der Romantik, die Stoiker, aufbrachten, kann es gar nicht kommen. Bei letzteren straffte sich die Einheit der Person selbstbehauptend gegen das Gewirr der eigenen Zustände. Bei den Romantikern verfließt, indem sie jede ästhetische Regung gefühlsmäßig auskosten, das Bewußtsein hierhin und dorthin.

Damit gleichen sie dem geraden Gegenteil stoischer Lebenspraxis, dem Hedonisten, der sein Leben, ohne etwas zu erleben, in Lustaugenblicken zersplittert. Der Hedonist ist Lustschmecker. Er begehrt immer neu die Annehmlichkeit seiner Zustände zu genießen. Die Folge ist, daß nicht er aus dem Zentrum seines Wesens herauslebt, sondern daß ihn der Augenblickwechsel seiner Oberfläche bald so, bald anders lebt, daß seine Persönlichkeit aufgerieben wird. Er zersplittert in die Einzelheit und Gegensätzlichkeit seiner Lüste und Begierden. Aehnlich der Romantiker. Er möchte alles Schöne in einem sein, d. h. eintauchen in die Seligkeit jener göttlichen Wertessenz, deren Schönheit durch alle Dinge atmet, und gibt deshalb jedem Eindruck weich und schmelzend nach. Gerade dadurch wird er einheitslos. Sein Bewußtsein zersplittert in die Vielheit der Erscheinungen, mit deren Gottesreizungen er sich voll und voller saugen möchte.

Wenn ihm gar erst der Glaube an dies göttliche Einheitsschöne ver-

fliegt, bleibt überhaupt nichts übrig, als ein Hin und Her von lauter ästhetischen Einzelstimmungen. Jener Glaube muß aber verfliegen. Die Weltanschauung der Romantiker läßt sich nicht aufrecht halten. Verschwindet die Täuschung, als ob es weltumspannendes und die Welt durchdringendes Einheitsschönes gäbe, das, sich ewig wiederholend und ewig besondernd, in allem Einzelschönen göttlich aufglänze, so zeigt sich doppelt, wie hilflos verlassen von innerer Lebenseinheit auch der Romantiker ist. Er wird schlechtweg zum Gefallensverkoster, und nun fängt und verbraucht ihn erst recht der Reiz der tausendfältigen Dinge draußen. Mit allen diesen Eindrücken, die er mit dem bloßen Gefühl der Gottlebendigkeit seiner Phantasie schlechterdings nicht zusammenschließen kann, ist er ebenso unruhig und zerfahren beschäftigt, wie der Hedonist mit den duftigen Lustwellen, in denen sein eigenes Sein aufrauscht; und wie dem Hedonisten die Werterscheinung seiner Lüste in Scheinwert zerflattert, wie sich nichts davon in dauernden Lebenswert verwandelt, sondern er leer und inhaltslos bleibt, mögen noch so viele Lustwellen über ihn hingleiten, so bleibt für den Romantiker der Eindruck von Fremdwerten, an denen er sich nichts als schwärmend gefällt, auch nur leerer Scheinwert. Kein Gehalt geht davon in sein Leben ein.

Mannigfache Formen der Vergottungsmystik sind uns hiermit entgegengetreten. Ihnen allen liegt die Meinung zugrunde, daß man Seinserhöhung durch eigene Bemühung erreichen könnte. Immer geht die Bemühung auf Gottverähnlichung. Nur sieht die göttliche Selbstwertessenz, mit der man sich zu verähnlichen sucht, jedesmal anders aus. Ist sie als reines bestimmungsloses Sein gedacht, so besteht der Weg, sie zu erreichen, in Selbstverneinungsbemühungen. Auch wir müssen alle Bestimmtheiten, sogar noch unser Bewußtsein, abstreifen. Ist sie als reine Vernunft oder als Gesetz gedacht, so verschiebt sich die Vergottungsweise dahin, das unterscheidende Sinnliche und Gesetzlose abzustreifen, wodurch sich unser Sein von demjenigen der reinen Vernünftigkeit noch entfernt. Ist die Gottheit als allesseiende Schönheit gedacht, so sucht man sie in ästhetischen Verzückungen unter Ablehnung des begrifflichen Denkens nachzuahmen. So oder so bleibt man im Netze der imaginatio, des Sinnenselbst und des Selbstsinns. Es dünkt einem, als ob man sein Ich eigentätig zur Seligkeit steigern könnte, indem man einem göttlichen Urbilde lichttrunken nachjagt, das Nachahmung zuließe. Man unterliegt immer demselben eitelen Irrtum, als brauche man, um sich sogleich in überirdischem Werte zu fühlen, nur eine bestimmte Seinsweise anzunehmen, nämlich die Weise jenes vermeintlichen höchsten Seins, das unübertreffliche Vollkommenheit besitze und Seligkeitsessenz enthalte. Die transzendentale Vorstellungsfigur Gottes, in der sich letztes *Wertstreben* versichtbart, schlägt in das Bild eines seienden Gegenstandes, der alle *Wertströme* liefert, um. Der Jüngling näherte sich dem verschleierten Bilde zu Sais. Er hob den Schleier

auf — und sah nichts. Es ist das Bild, das der Kosmolog entworfen hat, dem der Axiolog erwartungsglühend zueilt, um sich in die innersten Tiefen zu versenken. Er glaubt, daß Wogen höchsten Erlebens über ihm zusammenschlagen werden — und wacht zu der Entdeckung auf, daß er sich in ekstatischem Taumel doch nur um sich selbst gedreht hat.

§ 17. Selbstvervollkommnungsstreben.

Der Mensch nimmt sich zuerst als bestehenden Wert. Enttäuscht ihn das unmittelbare Selbstwertgefühl, so bildet er sich ein, durch Ausgegossensein anderweiten Werts auf seine Person in Mitwert zu stehen, bis auch dies Gefühl haltlos wird und in sich zusammensinkt. Er muß aber erst in jeder Art erleben, daß Wert keine Essenz ist, die sich von auswärts über ihn verbreitet, so wenig er ihn von sich aus besitzt. Spät geht ihm die Erfahrung auf, daß Personwert immer nur werden kann. Die wahre Weise, Personwert zu werden, hängt nicht von unserm Willen ab. Sie geschieht, ohne daß man auf Personwert hinschielt, durch selbstlose Hingabe. Ihr Saatfeld sind die unselbstischen Gefallensregungen, in denen uns Werterscheinungen aller Art zum Bewußtsein kommen, die außer unserem Ich liegen. Von unserer Stellungnahme zu letzteren hängt es ab, ob sie leere Idealitäten bleiben oder Leben in unserem Leben gewinnen. Der Selbstsinnige nimmt kein neues Leben von den Fremdwerterscheinungen, sondern drängt sich zu ihnen nur, um sie in sich hineinzuziehen. Er mißkennt sie verseinelnd und mißbraucht sie vermeinelnd. Er will die unselbstischen Werterscheinungen selbstisch genießen. Sie gelten ihm nur als Mittel, um seinen Gefallenshunger an sich, der am eigenen Sein ungestillt bleibt, auf Umwegen zu nähren.

Stets nimmt er hierbei die Fremdwerterscheinungen für seienden Wert. Von allerlei äußerer Wertessenz glaubt er sich entweder ohne weiteres umfangen und daran teilnehmend. Dann genießt er sich in dem Mitwert, der ihm nach seiner Meinung durch das Eingeschlossensein in den fremden Selbstwert zufliegt. Oder er wird zum Nachahmer, der das werthaltige Wesen, das ihm dort entgegenleuchtet, auf sich herüberziehen will. Er will die Leerheit seines Seins auffüllen, indem er sich dem fremden Sein angleicht.

Aber gerade auch dieses verwandelt sich, während er danach greift, in blinden Scheinwert. Die Spuren der Nachahmungsmystik warnen. Selbstischer Sinn und verseinelnder Blick betrügen sich hier überall mit leerem Glanze. Es gibt kein höchstes Gut, das man auf sich überleiten könnte. Es gibt keine fertig daseiende Seligkeit. Das höchste Gut ist nicht da, sondern will werden, indem im Menschen lebendige Güte wird. Was hätte das mit der stoischen, neuplatonischen, romantischen Mystik zu tun! Der Romantiker will mittels der Phantasie Schönheit über Schönheit in sich

saugen, er verschmäht es, zu werden und zu wachsen, ebenso verschmäht es der Stoiker und Neuplatoniker. Für diese alle g i b t es höchstes Gut, für sich vorhandene Seligkeit, und nun bemühen sie sich, letztere in sich zu ziehen oder das von ihr, was in ihnen schon angelegt sei, herauszuwickeln. Sie bleiben von dem Zauberbilde einer alles seienden Wertessenz, mit der man sich von außen herein oder von innen anfüllen könne, berückt. Sie wollen höchstes Gut schmecken, statt Gefäß eines höchsten Werdens zu werden.

Entschlossener und tapferer wäre es, den Traum von solch gegebener Werteinheit zu verabschieden, zu erkennen, daß weder in uns noch um uns ein fertiges Wertganzes da ist, sondern daß alle Ding- und Werterscheinungen vereinzelt und zersplittert sind, so viel Reichtum und Glanz ihr bunter Jahrmarkt darbietet. Es ist kein Einheitsschönes draußen ausgebreitet, keine Einheitsvernunft atmet aufgeschlossen durch den Kern der Dinge, kein höchstes Gut gipfelt über ihnen. Der romantische, stoische, neuplatonische Weg zu Wert und Seligkeit zu gelangen, bleibt verrammelt. Auch die Gefallensverkoster, die sich ernüchtert vom romantischen Schönheitsmonismus lieber den einzelnen Werterscheinungen zuwenden und doch, noch immer romantisch, nur in deren Reiz vergaffen, schreiten über glänzenden Sand. Man muß andere Bahnen suchen, um sich, wenn es geht, von dem Gefühle eigener Dürftigkeit zu erlösen.

Worauf beruht denn das Gefühl unserer Armseligkeit? Darauf, daß wir eingeschränkte und begrenzte Einzelwesen sind. So liegt der Versuch nahe, sich zu vervollkommnen, indem man den Reichtum und die Vielseitigkeit der Umwelt dem eigenen Werden und Wachsen dienstbar macht. Nicht also nur von ihrer Oberfläche trinken, sich von dem Eindrucke der Dinge hierhin und dorthin verpuffen lassen; sondern in sich eineignen, sich aneignen, was es um uns an Seins- und Wertgehalt gibt! All das Einzelne und Zerstreute sammeln, es arbeitend und verarbeitend in s i c h aufnehmen und so aus der schmalen und kleinen Einheit, die man ist, eine reiche und weite Einheit w e r d e n!

Das wäre in der Tat eine andere Lebenshaltung als diejenige der Vergottungsfiebrigen. Man ist von der transzendentalen Vision der G o t t e s e r s c h e i n u n g, als existiere ein höchstes E i n h e i t s g u t, zurückgekehrt. Unbefangen blickt man auf die Vielheit der W e r t e r s c h e i n u n g e n, in denen sich uns immer neues E i n z e l g u t anbiete. Jedes gäbe Gehalt her, an dem wir uns bereichern und der Leerheit unseres Seins aufhelfen könnten. Aber jedes sei einzeln und stückhaft wie wir. Darum sei es Lebensverarmung statt Lebensbereicherung, sich an eines hinzugeben. Erst daß wir allen Wert draußen in uns zusammennehmen, erschließe unser Glück und lasse uns unserer Aufgabe in der Welt erfüllen, die Dinge aus ihrer Vielheit und Zersplitterung zu erlösen. Diese seien für sich tot. Ihr voller Reichtum, ihre ganze Fülle sei unbelebt, weil sie alle auseinander-

lägen. Die lebendige Einheits- und Einigungsmöglichkeit für all das Mannigfaltige stellten w i r dar. Wir seien freilich zunächst nur Einheitsmöglichkeit. Als solche lebe jeder, ohne sich als wirkliche Einheit zu e r leben. Anders wenn wir für die Anregungen, die von außen über uns kämen, lebendiges Zentrum würden. Dann würden wir unsererseits und in uns die Welt w i r k l i c h e Einheit und Ganzheit, weil sich lebenswürdiger Inhalt zu unserem leeren Sein und unsere Einheit zur gegenständlichen Vielheit gefunden habe.

Arbeiter an innerem Weitwerden treten hier auf die Bühne. Sie beschämen, sagten wir, alle mystischen Träumer. Ihr Blick bleibt unvergiftet von der Erscheinung einer magischen Einheit von allem Einzelnen und über allem Einzelnen, in die man nur zu langen brauche, um selbst magisch angesteckt und überformt zu werden. Sie wissen nichts von solch fertiger Vollkommenheitshöhe, die sich, verstiegenen Angleichungsbemühungen gehorchend, nur in das eigene Dasein zu ergießen brauchte, um diesem Lebensganzheit mitzuteilen. Lebensganzheit wird nicht mehr als s e i e n d e, mitteilbare Unendlichkeit angeschaut, sondern man macht sich daraus eine unendliche A u f g a b e. Man will nicht mehr ein Ganzsein, das man vor sich sieht, in sich nachbilden, sondern will das Wesen von Einzelnem über Einzelnem ergreifen, es in sich verinnerlichen und zusammenschließen.

Ebenso beschämen die Menschen der neuen Lebenshaltung jeden Gefallensverkoster. Dieser sucht sich nach Laune und Gelegenheit aus, was ihn gerade reizt. Er bleibt bei dem Einzelnen stehen, solange der Zufallseindruck auf ihn währt, und greift dann nach anderer Gegenständlichkeit zum Anfachen neuer Stimmungen. So geht seinem Leben verloren, was sein Leben bereichern könnte. Indem er von Zufall zu Zufall taumelt, fällt ihm nichts zu. Die Erscheinung bleibt bloße Erscheinung und prägt nichts an seinem Sein. „Es glänzen Viele in der Welt, sie wissen von allen zu sagen, und wo etwas reizt und etwas gefällt, man kann es bei ihnen erfragen. Doch gehen sie aus der Welt ganz still, ihr Leben war verloren." Dies Wort Schillers erfüllt sich bei ihnen. Sie werden von Reiz zu Reiz hinweggelebt, statt inneres Werden zu erleben. Zerfließendem Wachs gleich laufen sie in Stimmungen auseinander, wie den Hedonisten seine Lüste, die er auch nur leben kann, ohne mit ihnen etwas zu e r leben, hinweg- und auseinanderleben.

Anders der Ringende um Lebensganzheit! Er steht, in der Energie seines Einheitswillens, dem Gefallensverkoster ganz ähnlich gegenüber, wie im Altertum dem Hedonisten der Stoiker. Letzterer trotzte der Zersplitterung, die von i n n e n drohte. Er wollte sich nicht von Lüsten hinwegleben lassen, sondern versuchte sich als wirkliche Einheit zu erleben, indem er fortwährend bemüht war, seine Person gegenüber seinen Zuständen zu behaupten. Das war freilich wesentlich negative Haltung.

Nur indem er sich gegen den Anprall der Zustände verschloß, konnte er Herr ihrer Vielheit, eben darum nicht innerlich reicher werden. Der Arbeiter an innerem Werden begegnet der Zersplitterung, die von außen droht. Aber er ist dabei dem Reichtum der Umwelt aufgeschlossen. Weder schlaffes Verweilen beim bloßen Stimmungsreize der auswärtigen Einwirkungen, noch ängstliche Zurückgezogenheit vor ihnen! Vielmehr ist die Seele den Eindrücken, die von außen einströmen, weit geöffnet. Man sehnt sich nach Ganzheit und will darum von den Dingen Wesen annehmen, um selber zuzunehmen. Statt naschhaft nur an ihre Oberfläche die eigene Oberfläche zu werfen, geht man innerlich auf sie ein. Jeden eigentümlichen Gehalt sucht man nachverstehend zu erobern, um aus allem, was so zusammenkommt, ein inneres All zu machen, sich mittels der Dinge und sie in sich zur Einheit zu gestalten. So, im eigenen Zunehmen und Ganzwerden, spürt man eine Seligkeit, die von keinem einzelnen Dinge noch von irgendeinem höchsten Gute draußen hereingeholt werden könnte.

§ 18. Selbstvervollkommnungsmystik.

Es scheint, als wäre im obigen Streben nach Lebensganzheit von vornherein alle Mystik ausgeschaltet. Sie ist es auch, wenn man unter „Mystik" Nachahmung versteht. Mystische Nachahmung meint, daß Gott und Gotteswert schon vorher für sich gegeben sind, ehe sie in der menschlichen Anähnelung für uns gegeben werden. Solcher Geist der Nachahmung ist hier fern. Den Freund von Lebensganzheit bewegt nicht, wie den stoischen, neuplatonischen und romantischen Gottesschmecker, der Verähnlichungskrampf, es einem vorhandenen höchsten Gute gleichzutun. Er nimmt sich kein „Vorbild" an einer göttlichen Wesenhaftigkeit, um deren Art in sich zu beleben. Lehnte er sich an ein solches an, so böte ihm freilich das kusanische „Possest" Muster und Beispiel.

Für Nikolaus war das höchste Gut das Ineinanderweben (die Zirkularität) aller Seinsarten. Er deutete sich das Wesen Gottes als Punktmacht, d. h. als alles enthaltende und zu allem entfaltete Einheit, die in der Mannigfaltigkeit ihrer Bestimmtheiten so unverrückt sie selber bleibt, daß sie in jeder Bestimmtheit jede ist. Wer der Höhe und Fülle dieses göttlichen Seins gleichzuwerden begehrte, für den wäre das der Weg zur Vergottung, daß er sich dazu bildete, alles in einem und so selber zu einem Possest zu werden. Er müßte streben, sein Sein durch Aufnahme möglichst vieler äußerer Seinströme zu vollenden, sich durch sie zu ergänzen und sie alle mit sich einheitlich zu durchdringen. Etwas Aehnliches, nur ohne Nachahmung, tut, wer auf Ganzheit und Weite des Ich ausgeht.

Aber wäre der Geist der Mystik, göttliche Wesensart zu erreichen, darauf beschränkt, es gegebener Göttlichkeit nachahmend gleichzutun? Mystiker ist jeder, der sich des Traumes schmeichelt, sich zu einer Lebens-

höhe zu entwickeln, die unendliche Vollkommenheit verwirklicht, gleichviel, ob solche in einem Muster vorgegeben ist oder nicht.

Es gibt Vollkommenheitsstreben in genügsamerem Sinne. Wer sich z. B. vornimmt, den Typus seiner Art rein auszuprägen oder sich in allen seinen Funktionen gesund zu erhalten oder Schuld und Sünde in sich zu überwinden, vor dessen Seele steht auch ein Bild von Vollkommenheit, und in d i e s e m Streben nach Vollkommenheit gibt es nichts Mystisches. Der Mystiker will bewußt oder unbewußt mehr als er selbst werden, er will sich zu absoluter Daseinshöhe steigern. Ihn berauscht der Gedanke, daß man sein Sein eigentätig in Seligkeit, höchstes Gut, verwandeln könne. Daß sich Göttlichkeit in unser Leben nur s c h e n k t, davon weiß er nichts. Er glaubt ihrer bei sich durch angemessenes Verhalten mächtig zu werden. Die einen Mystiker versuchen es mit Selbstverneinungs-, die anderen mit Selbstvervollkommnungsbemühungen. Alle wollen Gottesgefühl erleben. Es ist dabei kein wesentlicher Unterschied, ob man von der Göttlichkeit, nach der man sich zu formen oder die man in sich zu formen sucht, denkt, daß sie in eigener vorangehender Wirklichkeit gegeben ist, oder ob bloß ihr gedankliches Bild den geistigen Vorwurf der Verähnlichungsarbeit abgibt, so daß sie erst wirklich wird, wenn wir ihr wirkliches Sein werden. Immer steht ein festes Bild von Göttlichkeit vor den inneren Augen, ein real oder virtuell leuchtendes Urbild, auf das man sich selbst hingerissen stimmt. Dieses will man erreichen in dem Ueberschwange ekstatischer Zustände oder durch Vernünftigkeit oder durch Gesetzlichkeit oder durch romantische Phantasieschwünge oder auch durch andere Methoden. In aller Mystik lebt Sucht. Der Mystiker strebt einer Seinsart zu, die er im Glanz höchster Vollkommenheit sieht. Er w i l l göttliches Sein in sich herstellen, einerlei ob es schon existiert oder nicht. Wo solche Sucht in die Vollkommenheitsbemühungen hineintritt, da nehmen auch sie die Art der Mystik an.

Auch der Jünger des Evangeliums der Lebensweite will Seligkeit w e r d e n , er will in sich Gottesgefühl, wenn aber nicht Gottesgefühl, so Weltgefühl, und wenn nicht Weltgefühl, so mindestens das Gesamtgefühl seiner Gattung hervorbringen. Er will sich selbst zu Einheitsmacht formen, wie sie der Gottesvorstellung des Kusaners entsprechen w ü r d e. Aber nicht, daß wie bei Nikolaus solches „Possest“ voraus g e g e b e n wäre, sondern er will es erst in seiner Brust v e r w i r k l i c h e n. Gott bewußt oder unbewußt in sich verwirklichen wollen, statt ihm, sofern er unwirklich ist, die Verwirklichung in der Seele unter Neuwerdung ihres ganzen Wesens zu überlassen, das ist nicht weniger mystisch als die Mystik der Gottesnachahmung (Vergottung). Die Begriffswelt B r u n o s steht bei dieser neuen Mystik Pate.

Man erinnere sich, daß Bruno keinen stehenden Gotteswert kennt. Er sieht wohl das „Prinzip“, die unbestimmte Entfaltungsmöglichkeit (x),

im Lichtglanze des kusanischen Possest. Aber es gibt bei ihm keine Stelle, wo dieser Glanz göttlichen Werts leuchten könnte. Denn so sicher Bruno ein göttliches Erstes, die Allentfaltungsmöglichkeit (x) voraussetzt, ebenso sicher streicht er es als für sich seiende Größe. Das Eine ist, indem es sich entfaltet hat und seit Ewigkeit entfaltet war, in die Vielheit der Dinge verpufft. Es ist zum All der letzteren geworden, nicht daß ein einzelnes Ding zu ganzer Vollkommenheit aufstiege.

Erreicht wirklich kein Ding die Göttlichkeit des Alleinen, des Allmöglichen und in seiner Allmöglichkeit auch schon Wirklichen? Hier kommt Bruno auf einen eigentümlichen Gedanken. Jedes Ding sei voll strebender Fähigkeit, zu allen anderen Dingen zu werden. Darum behalte es seine Seinsweise nicht bei, sondern müsse, indem es nur scheinbar vergehe, fortexistierend seine Individualität wechseln. So durchlaufe es im Fortgange der Zeit unendlichen Gestaltenreichtum. Es werde allgemach zu einem Dinge nach dem anderen.

Auf diese Weise freilich kann die Monade das Ganzsein, nach dem sie sich sehnt, niemals erreichen, weil sie die fremde Seinsweise, die sie zur Vervollständigung braucht, nur unter Verlust der eigenen erwirbt. Die einander suchenden Stücke der Lebensganzheit kommen nicht zusammen, sondern bleiben außer einander. Jener Ablösungsverlauf, das nach und nach sich Abwandeln zu allem Seienden, kann das Allesineinemsein, das Ziel der unendlichen Wanderung, nur scheinbar ersetzen. Das eigene Sein müßte standhalten, während es sich um das fremde bereichert. Es müßte Kern und Mittelpunkt bleiben, der den Wesensströmen von draußen gleichzeitig offensteht und sie sich an und eineignet.

Goethe und Herder haben hier zu Ende gedacht, was Brunos Philosophie vorbereitet hatte. Meinte Bruno, die Ebenbildlichkeit Gottes, das Allesineinemsein, stelle sich für jedes Wesen in einer Zeitreihe dar, indem es nach und nach alle Gestalten durchwandere, so gibt es nach Goethe und Herder ein Wesen, das mit eins alles zusammen zu sein vermag, den Menschen. Er ist des Mitgefühls mit allen Dingen fähig; und so leben in seinem Hineinfühlen alle Dinge ein Leben, sein Leben. Nach Herder ist von solcher Artung der Mensch schon rein als solcher. „Ich bins, in dem die Schöpfung sich punktet; der in alles quillt und alles in sich fühlt." „Fühle dich, so fühlst du Gott in dir. In dir fühlt sich Gott, wie ihn Sonn' und Tier nicht fühlt, wie er sich in sich erzielt." Nach Goethe ist es die Art des künstlerischen Menschen, das Allbewußtsein der Dinge zu sein, ihr tausendfaches Leben in seinem Leben und durch sein Leben auf die höchste Höhe zu steigern. Der Mensch, der in der künstlerischen Einschau lebt, lebt, solange er in ihr lebt, kein enges Sonderleben, sondern ein wahrhaftes Alleben, das nach allen Seiten ausgebreitet und doch wieder in die gedrängteste Einheit zusammengezogen ist. Er hat und ist possestförmiges Leben, und das heißt, er ist in der Seinsweise

des kusanischen Gottes, und er wäre in der Seinsweise, die dem Brunoschen x eignen müßte, wenn dieser für sich existieren könnte. Eben das Leben des Brunoschen „Prinzips“, des Einen, das in der Vielheit der Dinge entfaltet ist und darin verschwunden scheint, taucht im künstlerischen Schauen des Menschen wieder auf. Gott, der nicht für sich sein kann, der nur als angenommener Entfaltungsgrund gedacht wurde, kann doch mit dem ganzen Vollgenuß seines göttlichen Lebens im künstlerischen Bewußtsein des Menschen wirklich werden. Dort hat er „sich in sich erzielt“ und all den Reichtum einheitlich zurückgewonnen, der in die Vielheit der Dinge auseinandergegangen und zerstreut geblieben war.

In der Seele des Künstlers, die vorher das Weltall nur monadisch gespiegelt hatte, ist nach Goethe-Herder im Augenblicke seines Schauens das Leben des Weltalls erwacht. Sie hat sich zum universalen Bewußtsein und sich selbst genießenden Gotteswert verwandelt. Hätte es diesen vorher gegeben, so bedeutete ihr gegenwärtiger Zustand eine Nachahmung des göttlichen Seins oder vielmehr, da aller Gotteswert ein Wert ist, sie wäre mit jener stehenden Wertessenz eins geworden. So ist es hier zwar nicht. Aber man kann doch die künstlerisch bewegte Seele mit dem Bilde Gottes, wie es in den Voraussetzungen der Brunoschen Philosophie hervorblickt, vergleichen und hieraus ihre Gottebenbildlichkeit erkennen. Die innere Beseligung des Künstlers wird daraus gedeutet und verstanden, daß sein Bewußtsein alles vereinigende Selbigkeitsmacht geworden ist, daß es den possestförmigen Zustand angenommen hat. Es geht kein bestehendes Possest vorher, sondern Gott als Possest entsteht in der Intuition des Künstlers, und entsteht, müssen wir hinzufügen, so, daß er sich selbst in der Seele des Künstlers schafft. Sie empfängt Gottesgeburt und kann sie nicht erzeugen. Hier webt heiliges Rätsel. Goethe wußte das. „Wenn ihrs nicht habt, ihr werdets nie erjagen.“ Goethe war kein selbstwilliger Mystiker, weil er das heilige Empfangen spürte. Anders Herder. Er traut dem Menschen, wenn er sein enges Ich beiseitezulassen, alles Leben nachzuleben und in sich zu sammeln wüßte, die Kraft zu, Gott hervorzubringen. „Wenn uneingedenk deines engen Ich dein Geist in allen Seelen lebt, dein Herz in tausend Herzen schlägt, dann bist du ein Ewiger, Allwirkender, ein Gott, und auch wie Gott unsichtbar, namenlos“.

Tatsächlich gibt Herder eine „Anweisung“ zum seligen, das ist göttlichen Leben. Es ist seine Forderung der „humanen Bildung“. Die humane Bildung ist als eine Art Possestwerdung gedacht. Was dem Künstler von selbst und vollendet zufällt, daß sein Wesen im Geschenk göttlicher Augenblicke Einheitsmacht annimmt, das winkt dem, der sich human bildet, als fernes Ziel, dem er sich in langsamem Wachstum nähert. Auch hinter der „Menschheit“ nämlich, auf die die humane Bildung zielt, versteckt sich ein Possestbegriff, allerdings ein solcher von eingeschränkter Geltung. Er läßt sich durch ein mathematisches Beispiel verdeutlichen.

Wie das mathematische x als solches alle Zahlen bedeutet, in Gleichungen aber, d. h. unter der Bedingung gesetzmäßiger Einschränkung, nur ganz bestimmte Zahlenwerte annehmen kann, so kann man auch metaphysisch unterscheiden. Brunos Possest, das, was er mit „Gottnatur“ meint, ergibt sich, wenn man die unbestimmte Größe x unbeschränkt variabel setzt, so daß sie zu jedem beliebigen bestimmten Sein werden kann. Als ein beschränkt variables x dagegen, das sich nur unter bestimmten Bedingungen und darum nur zu bestimmten Einzelwesen entfalten kann, ist Herders „Menschheitsbegriff“ zu verstehen.

Herder seinerseits nimmt zwar die „Menschheit“ durchaus als ein bestehendes Gottwesen, nicht Gottnatur, sondern Gottmenschheit, das sich zu allen menschlichen Einzelwesen entfaltet hat und entfalten wird, aber auch nur zu menschlichen Einzelwesen entfalten kann.

Man könnte hier aber auch nach dem Muster Brunos denken. Wie dieser sein Prinzip, Ursache, Eins zwar den Dingen vorausgehend vorstellt, ohne daß er es aber irgendwo anzutreffen wüßte, weil es in seinen Entfaltungen scheinbar verschwunden ist, wie aber dennoch die scheinbar verschwundene Einheit wieder als Zusammenleben aller Dinge in der künstlerischen Einschau zum Vorschein kommt, so läßt sich auch Herders Menschentum, das wesende Gesetz der Menschenwelt, auffassen. Es ist das sich entfaltende Eine, aus dem das Dasein aller Einzelmenschen erst verständlich wird, und das doch nach der Entfaltung nichts Einzelnes für sich geblieben sein kann. Dennoch ist es nicht tot, sondern ruhende Möglichkeit in jedem Einzelmenschen. Dies ruhende Possest kann aufwachen. Es kann sich in irgendeinem beliebigen Einzelmenschen verwirklichen, indem sich bei ihm alle diejenigen Fähigkeiten gegenseitig durchdringen, die in der menschlichen Gesamtnatur liegen. Der betreffende Mensch ist und wird dann zwar nicht alles Dingmögliche auf einmal, aber er ist und wird alles Menschliche auf einmal. Eben dies ist der tiefere Herdersche Sinn von „Humanität“. Jede human ausgeweitete Persönlichkeit bedeutet ein engeres Possest, das Possest des Menschentums, das in seiner Einheit jegliche Fähigkeit menschlichen Wesens einschließt, aufschließt und als verselbigte alle in sich zusammenschließt; so wie die Gleichung des Kreises alle möglichen Kreiseinzelheiten in einheitlicher Durchdringung enthält und darstellt.

Diesem menschheitlichen Einheitswunder dürfte streng genommen die absolute Werthöhe der Alleinheit nicht zugestanden werden. Dennoch ist in der Humanitätsethik der Gedanke unbedingter, in sich satter Werthaftigkeit von letzterer auf ersteres übertragen. Wer ganz Mensch, wer Vollmensch und alleinheitlicher Mensch ist, in wem sich alle Fähigkeiten des Menschengeschlechts aufs Höchste und in harmonischer Durchdringung, ohne das Bild eines zerrissenen Hin und Her, entfalten, der ist Göttlichkeit im menschlichen Kleide. Er hat nicht, sondern ist Humanität. Sein Sein

ahmt dasjenige der Gottheit nach, und das heißt schon, daß es in sich selbst ruhendes, jeden Einzelwert unvergleichlich überbietendes Glück ist.

Dies Glück will die „humane Bildung“ unserem Nachwuchse bieten. Nicht Einfühlung in alle Dinge soll das Mittel sein, nicht einmal Einfühlung in allerlei Menschen, aber Einfühlung in alle Stimmen der Völker, in alle Kulturerlebnisse, die durch das Menschengeschlecht gegangen sind und den Geistern geleuchtet, die Herzen bewegt haben. Nichts Mustergültiges darf dabei verschwiegen, alle Saiten des Menschentums müssen in jedem einzelnen laut werden. Wo dies gelinge, bei solchem Individuum sei Menschheit in Person geworden. Es habe sich in Einheits- und Identitätsmacht, in lebendige Wertessenz verwandelt. Hier und nur hier lebe sich das volle Menschenleben. Letzteres werde wieder ganz, nachdem es vorher zerstückt gewesen sei. Meint Goethe, daß jeder es lebe, es jedem bekannt sei, so sei zu entgegnen, daß der Einzelne das große Leben der Menschheit zwar zu leben vermöge, aber durchaus nicht immer lebe. Er lebe für gewöhnlich nur sein kleines Ichleben, das ein vereinzeltes Glied in dem großen Leben der Menschheit sei. Das echte, volle Menschheitsleben lebe er, wenn in seinem Leben das Leben Aller mitschwinge, und das sei nur der Fall in dem dadurch human ausgeweiteten Menschen, daß in ihm die menschliche Gattung lebendig, daß sie in ihm wesenhaft geworden sei.

§ 19. Kunst, Wissenschaft und Bildungssucht.

Der mystische Unterton, der in Herders Begriffe der „humanen“ Bildung mitschwingt, ist in der Praxis des heutigen Bildungsstrebens verschwunden. Man glaubt sich nicht mehr zu vergöttlichen, indem man auf den Erwerb von Bildungs„gütern“ ausgeht, aber man will daran satt und reich werden. Der menschliche Werthunger wirft sich auf ein neues Mittel, ein Mittel auf lange Sicht, das viel Geduld und Anstrengung erfordert, um das eigene Sein zu erhöhen, um aus quälender Leerheit zu selbstempfundenem Wert zu kommen. Nichts mehr von der faulen Stimmung der Gefallensverkoster oder vom Teilnehmerdünkel der Mitwertstolzen, als stünden sie mit äußeren Wertträgern in unmittelbarer Seinsverflechtung, die schon ohne weiteres Wertverflechtung bedeute. Verflogen ist auch der Krampf der Nachahmer, sich fertiger Göttlichkeit angleichen zu wollen. Selbst daran, daß Göttlichkeit in uns werden könne, indem sich die Seele in ein geistiges All verwandele, denkt der Bildungsfrohe von heute nicht. Dieser Herdersche Gedanke ist allerdings die geschichtliche Quelle, aus der das übliche Tagesstreben nach Bildung geflossen ist. Aber man hat davon nur behalten, daß es überhaupt auf ein inneres Werden durch Bildung ankomme, ohne in solchem Werden geradezu göttliche Selbstverwirklichung zu sehen.

Der Bildungsjäger von heute sucht die Gegenstände der Natur und Ge-

schichte darauf ab, daß er an ihnen Entwicklungsmöglichkeit gewinne. Insofern sind sie ihm „Bildungsgüter“. Am liebsten nimmt er sie in der Prägung von Kunst und Wissenschaft, die ihnen Andere schon verliehen haben. Sie dünkt ihm wie eine stehende Werthaftigkeit, die er nur in sich hineinzuarbeiten brauche, damit seine eigene Werthaftigkeit gezeugt werde. Er hofft, daß auf solchem Wege sein Sein Gehalt und Weite annehme. Je mehr der gegebenen geistigen Schätze er in sich aufnehme, um so spürbarer werde sein Wesen wachsen. Es werde sich aus einer leeren Einheit ohne Vielheit zu einer reichen und satten Einheit mit Vielheit entwickeln, er werde bei sich erfüllte Lebensganzheit genießen können.

Ein so gerichteter Mensch ahnt etwas davon, daß geistige Persönlichkeit nur werden kann, und daß man dabei irgendwie Einsatz zu leisten hat. Nur daß der Bildungssüchtige immer auf sich, den Erleber, schielt, daß er sein Wachsen sehen, gängeln und in die Hand nehmen will, das nur kommen kann, wenn er, sie belebend, in einer geistigen Sache ruht, die ihn aus sich heraustragen und in die Hand nehmen müßte. Er will sich machen, statt daß Ungegebenes in ihm werden mag. Sein Tun wird ein unfruchtbares Mittelding zwischen demjenigen des Kindes, des echten Wissenschaftlers und des Künstlers und büßt den lebendigen Hauch von allen dreien ein.

Wir hatten von der unbewußten Bildsamkeit des Kindes schon einmal gesprochen. Dieses wächst absichtslos. Das Kind ist, fanden wir, der formenden Gesetzlichkeit von allerlei Fremdem schlicht hingegeben. Man sollte meinen, daß es von jedem Eindrucke widerstandslos überwältigt, von dem einen hierhin, von dem anderen dorthin gezerrt würde. Aber die organische Einheit des (normalen) Kindes überwindet die Gefahr. Sie findet im Spiele der Anregungen die eigene Kraft, setzt sich über Spannung und Gegenspannung durch, und gerade so wächst, entwickelt sich das Kind zu reicherem Bewußtsein.

Was beim Kinde unbewußt treibt, wird beim Liebhaber des eigenen inneren Wachstums zur Beflissenheit. Er nimmt in bewußter Aufgeschlossenheit gegen außen seine Bildsamkeit in eigene Hand und stellt sich eine Aufgabe: die Einheit seines Bewußtseins gleichzeitig als Gegengewicht dem überwiegenden Einfluß des Fremden entgegenzusetzen und sich doch zu eigener Bereicherung den Strömen, die von außen einfluten, zu überlassen. Angestrengt sucht er es deshalb zu vermeiden, sich zersplittern zu lassen, um vielmehr die Mannigfaltigkeit aller Anregungen geistig zusammenzufassen, die bunte Fülle in sich einheitslebendig zu machen. Der Bildungshungrige macht es sich in solcher Absicht mit den fertigen Schöpfungen von Kunst und Wissenschaft zu tun. Er möchte jede im Innersten verstehen, um von jeder sein Innerstes zu bereichern.

Das ergibt einen zweiten Unterschied gegenüber der Art des Kindes. In seinem willenlosen Verhalten ist letzteres den Werterscheinungen nicht

denkend, sondern tuend geöffnet. Auf Kinder wirkt die Eigenart des Fremden suggestiv. Sie unterstehen unmittelbar dem Gesetze von draußen und werden in dessen Weise tätig gemacht. Ohne daß sie wissen wie, sind sie plötzlich zur Art des Vorbildes umgeschaffen und handeln, als wären sie das Andere. Sie sind nicht des Aeußeren, sondern das Aeußere ist ihrer mächtig, bis der Andrang des Augenblicks verebbt und sich der organischen Einheit des kindlichen Lebens als entwickelndes Moment einbettet.

Anders, wer sich innerer Ausweitung befleißigt. Er steht tatlos vor dem geistigen Gesicht der Gegenstände. Ihre Werterscheinungen will er rein denkend empfangen, ohne sie wirkend auszuleben. Sein Lieben ist auf sich, nicht auf die Dinge gerichtet. Dem Sinne unserer unselbstischen Gefallensregungen widerspricht das. Sie wollen Energie des Tuns werden. Sie drängen zu Handeln, das von der Werterscheinung, die sie vorhalten, erfüllt ist. Deren äußere Bildlichkeit soll in uns hineinwesen, sich in unser Leben hinein durchsetzen; sei es, daß man ohne weiteres ihre Weise annimmt, — so tut es das Kind; sei es, daß man vom schaffenden Gesetze der Dinge angesteckt wird und dessen „Werde!“ über Worte, Töne, Farben, Marmor ausbreitet, — so tut es der Künstler; sei es, daß man fremdes Leben mit hingebender Liebe ergreift, um zu dessen Wohl und Wachstum den eigenen Willen, die eigene Kraft einzusetzen. Das alles verlangt Gehorsam gegen die einzelnen Werterscheinungen, nicht nur geistiges Eindringen in ihren Wesensgehalt, sondern Willenstreue gegen ihre Forderungen. Solchem handelnden Ausströmen steht die innere Haltung derer, die ihre „Bildung“ suchen, entgegen. Sie wissen gut nachzuverstehen und strengen sich an vielerlei Einzelnes zu umspannen. Aber sie eignen nur an, um sich selbst auf Wert zu bringen. Sie wollen anderes zu Gewinn in sich aufnehmen, statt sich dem anderen zu Gewinn zu geben. Sich wollen sie durch das Medium der Dinge gestalten und vervollständigen. Ihre wachsende Einheit ist der Zweck, für den sie den Gehalt jener aufbrauchen, um daran eigene Wesenhaftigkeit zu gewinnen. Indem sie so mit sich beschäftigt sind, sind sie allzusehr mit der Vielheit der Erscheinungen beschäftigt. Sie würden fürchten, Universalität und Totalität zu verlieren, bzw. niemals zu erreichen, wenn sie sich einem Fremdwert hingäben. Sie würden nicht einmal die Fähigkeit aufbringen, sich einem einzelnen zu verschreiben und aus ihm ihr Schicksal und Verhängnis zu machen.

Kind, Künstler und die Beflissenen geistiger Ausweitung haben gegenüber den Menschen tätiger Hingabe etwas Gemeinsames: in ihnen spielen bloß die Saiten des Fremden, ohne daß sie die Seite des Fremden ergreifen. Der Liebende seines Vaterlandes, des Wohls Anderer, einer ideellen Sache sieht in seinem Gegenstande das Unerfüllte, das, was darin zum vollen Dasein fehlt. Er setzt sich dafür ein, daß sich das dort Unverwirklichte verwirkliche, das dort Nötige getan, Mangelndes ergänzt, Strebendes unterstützt, Gehemmtes befreit, Dürftigem aufgeholfen werde. Der

Liebende will helfen, dienen, opfern, will aus seinem Leben hergeben, damit gedeihe, was auswärts seines Lebens liegt. Sein unselbstisches Gefallen macht ihn unmittelbar zugunsten des Fremdwerts tätig, der ihn bewegt. Er ist nicht bloß wie Kind, Künstler und Bildungsfreund im Sinne der Fremdwerterscheinung ergriffen, sondern aus seinem unselbstischen Gefallen ist der unselbstische Wille ausgeblüht, das Fremde des Fremden halber zu fördern, dessen eigene Zwecke zu ergreifen.

Daß solch heiliger Hilfedrang, sich vorhandener Dürftigkeit anzunehmen — auch ideelle und soziale Werte können Not leiden —, beim Kinde fehlt, wird niemanden wundern. Seinen unschuldigen Augen leuchtet alles in Vollkommenheit. Es sieht, selber jung, die Dinge wie an ihrem Frühlingstage gut und fertig und muß, von äußerem Glanze gebannt, jedes lockende Muster nachahmen, das heute hier, morgen dort, seinen Sinn besticht. Es lebt nicht für das Andere, sondern, wir hörten es bereits, als das Andere. Das Fremde erweitert sein Dasein gleichsam in die Seele des Kindes hinein. Ersteres wird nicht ergänzt noch verbessert, sondern so, wie es ist, wiederholt.

Nicht wie das Kind wird der Künstler von Fremdem gestaltet. Er will es auch nicht zu dessen eigenen Gewinn umgestalten, wie der Liebende, sondern er will, oder vielmehr muß ihm vorgestalten. Daß er jedem Seienden ein Muster vorhält, in dem es sich, als glänzte darin ewige Jugend, spiegeln soll, das ist der Sinn seines schaffenden „Abbildens“. Seine hervorbringende Phantasie überholt alles Gegebene. Es ist, als ob darin die Gottheit Urständ spiele, als entfalte sich die ungegebene Einheit noch einmal zu allen Dingen mit lichterer Bewußtheit. Das Lächeln eines ersten Schöpfungstages liegt über den Gebilden der Kunst, selbst wenn sie Schmerz und Leiden darstellen. Den Dingen als solchen kommt aber die Regsamkeit auch des Künstlers nicht zugute. Sie enthält nichts von jener Liebe, die sich für Anderes schenken möchte, damit Anderes wachse. Der Liebende zwingt mit der Inbrunst seines Willens die realen Dinge über ihre Gegebenheit hinaus. In der Macht seiner Liebe verbrennen die Schlacken des Seienden, und eine höhere Welt, nein, der Blitz göttlichen Wesens selbst, schafft sich im Brandopfer der liebenden Seele. Der Wurf des Künstlers dagegen geht hinter die Gegebenheit der Dinge zurück, indem er jedes mit seinem ewigen Muster grüßt. Wie zur Zeit vor aller Zeit, drängen sich die Gestalten der Dinge heran und springen durch sein begnadetes Schaffen in eine Bildwirklichkeit, darin Traum der Vollendung auch das noch überglutet, was mit tausend Krücken und Rissen wirklicher Vollendung durch Weltüberwindung widersteht. Er entwirft das vorhandene Sein in eine verjüngte Gegenständlichkeit, in der er es voller und reicher sieht und sehen läßt, nicht daß er es reicher und voller macht. Der Maler, Dichter, Bildner und Musiker verklärt nur im Wunder seiner Farben und Töne, von Wort und Marmor, jedes Dasein. Im Kunstwerke wird es wie Urlust an der lebensvollen Buntheit sichtbar, in die sich die

vorzeitlich wesende Einheit auseinandergelegt hat. Die Schönheitstiefe ihres Entfalteten leuchtet auf.

Das alles aber ist kein Wesentlich-Werden, das uns höher lebt. Dafür müßte die Welt der Entfaltungen über ihren ganzen Ansatz hinaus gesteigert werden. Nicht die Weltsetzung der Gottheit müßte sich für uns verklären, sondern ihre Gottessetzung müßte sich in uns aufringen. Eine Kraft müßte über die Dinge kommen, die alles Angefangene zu göttlicher Reife umschmölze, alle Mängel in erlösender Hingabe übergipfelte. Es wäre die Kraft der opfernden Liebe, die sich für Anderes und Anderes mit sich überwindet. Der Künstler aber weiß die Erdenschwere nur in seinen freien Mustern zu besiegen, in den Dingen selbst nicht aufzuheben. Die bange Wirklichkeit der Welt ist ihm über ihren lichten Gleichnissen vergleichgültigt. So treibt es ihn wohl, Leid, Uebel, Schuld künstlerisch zu verklären; die handelnde Energie der Herzensgüte steht auf anderem Brette.

Noch viel mehr fehlt sie dem, der sich zur Lebensganzheit bilden will. Ihn treibt nichts, das, was da ist, liebend bei der Hand zu nehmen und zu getröstetem Sein zu führen, so wenig wie Kind und Künstler darauf gerichtet sind, fremder Bedürftigkeit abzuhelfen. Aber die künstlerische Aktivität sieht es ebensowenig auf die eigenen Bedürfnisse des Künstlers ab. Dieser will nicht sich, sondern sein Werk gestalten, damit ein Spiegel der Welt da sei, der ihre Entfaltungsgeheimnisse, das Unverwelkliche im Verwelklichen, zurückstrahle. Der Bildungshungrige dagegen will sich gestalten. Der Reichtum der Dinge draußen offenbart ihm, was er nicht hat, und so will er ihn sich eineignen, er will dadurch sein Sein ergänzen und ausweiten, damit es inneres Universum werde. Um seine und nur um seine Ganzheit handelt es sich. Als Individualität möchte er andere Individualitäten in sich aufnehmen, Wesen auf Wesen trinken, um die Fülle voller Wesenhaftigkeit zu erlangen. Das Mittel dafür ist ihm Kunst und Wissenschaft, aber nicht in der produktiven, sondern in der reproduktiven Haltung.

Der produktive Künstler ist von sich aus aller Dinge voll, er ist ihrer Ursetzung mächtig und hat dadurch in Fülle, was man auf dem Wege der Bildung erst sucht. Er hat es, weil er einen neuen Geist hat, in dem sich Not und Drang, Jauchzen und Lust der Gottheit wiederholt. Schenkt, in anderer Beziehung, Religion auf einmal alles das, wonach Sittlichkeit mit immer wiederholter Anstrengung keucht, so gleicht dem religiös Begnadeten der Künstler, dem Moralisten der Mensch, der sich Stück für Stück um Bildungsgut müht. Die Ganzwerdung, die er erstrebt, ist in jenem dem Geiste nach vollendet. Während der Bildungsgläubige seinem Sein die Art des Kosmos aufprägen will, quillt Art des Kosmos aus dem Künstler von selber hervor.

Freilich nur die Urmöglichkeiten von Gegebenem verjüngen und sammeln sich im Künstler. Die Wissenschaft ergreift eine andere Ganzheit, die ideelle Ganzheit der Wahrheit. Hier ist in Gottessetzung alles Gegebene über sich hinaus erhöht, es ist in logische Ewigkeit getaucht, in der eines alles gilt. Die Sonne des Ungegebenen ist damit im Spiegel des Denkens aufgegangen. Könnte sich in uns eine entsprechende Lebenstotalität schaffen, so wäre die gottheitliche Art des Künstlers göttlich überboten, und weit überboten wären die Ganzwerdungsbemühungen des Bildungsjägers, die, ebenfalls in der Entfaltungsebene der Welt bleibend, schwerfällig Ding mit Ding summieren. In seinem Drange nach Lebensganzheit ahnt er allerhöchste Wesensfülle. Aber seine Weise, das eigene Ich mit der Vielheit von außen zu vervielfältigen, kann sie nicht erschwingen. Auch daß er den universalen Charakter der Wissenschaft spürt, veranlaßt ihn nur, sie in den Dienst seiner Universalität zu spannen. Wie durch Kunst, so möchte er durch Erkennen das Wesen der Dinge geistig einatmen und immer Neues in sich aufnehmen, um immer Neues zu gewinnen.

Dies Streben nach Lebensganzheit hat etwas Titanisches, und doch liegt darüber ein Zug der Entsagung. Man besitzt sie nicht, sondern sucht sie und kann sie nur finden, wenn man eine unendliche Aufgabe löst. Man soll Einzelnes um Einzelnes aufnehmen, sich durch dieses Stück Sein, jenes Stück Leben ergänzen lassen und so, immer mehr bereichert, zum Universum wachsen. Aber was von draußen das Meer des Lebens an das Ufer der Seele trägt, ist unerschöpflich. Mag man noch so viele Tropfen noch so durstig schlürfen, der Ozean bleibt stets draußen, er müßte denn in der Seele selbst aufgehen. In der Seele des Künstlers ist er aufgegangen, dort entfaltet sich schaffende Allmacht, die Tiefe des Ozeans quillt auf. Der Kärrner der Bildung dagegen begnügt sich mit dem, was in unermüdlichem Schwalle die Oberfläche des Meeres herbeiwogt, und kann auch damit nicht zu Ende kommen. Alle Gewandtheit des Empfangens kann die ewige Unfertigkeit und Unfruchtbarkeit nicht aufheben, zu der er verdammt ist: daß er kein Schaffender sein kann, wie er kein Liebender ist, daß er darauf angewiesen ist, sich anzueignen und immer wieder nur anzueignen. Nach allen Seiten muß er sich wenden, um Schätze des Lebens und der Kultur einzuholen, die Andere gefördert haben. So bereichert sich aber, indem es sich von einem Gegenstande zum anderen wendet, nur das denkende Bewußtsein. Der Wille bleibt bei ihm selber stehen. Ist das Strohfeuer des jeweiligen Interesses verflammt, so ist bestenfalls in der Seele eine neue Leitvorstellung entstanden, aber keine Sehnsucht über sich hinaus warm geworden. Die eigene Tiefe verharrt in schweigender Stille. Ohne daß man als Schaffender aus sich heraus schenkt, oder sich als Liebender verschenkt, bleibt Lebensganzheit bloße — Asymptote.

Zusatz: Aus der Umwelt flutet fortwährend sachlicher Reichtum an uns heran. In Wissenschaft und Kunst wird er über sich hinaus gestaltet.

Aufgabe der Wissenschaft ist es, aus ihm die Göttlichkeit der Wahrheit zu entwickeln. Hier glänzt, sich selbst schaffend, im Spiegel des Denkens die ungegebene Einheit auf, die als Geltensmacht alle gegebene Existenz überformt. Das Wesen der Kunst andererseits ist es, in allem Einzelnen, das sie darstellt, die gottheitliche Zier aufleuchten zu lassen, es zu einer Mustergültigkeit zu erhöhen, die über alles gedankliche Bildern hinausdrängt und nach schaffendem Ausdruck in Wort, Form, Farbe, Ton verlangt.

Um die zuströmenden Eindrücke wissenschaftlich und künstlerisch durchzubilden, bedarf es einer bestimmten Willenshaltung. Diejenige, daß wir den Reiz der Fremdwerterscheinungen genießerisch auskosten, ist es nicht. Denn wir sind dabei weder m i t unserer Lust, noch mit unserm Gefallen beschäftigt, wenn auch unser Gefallen am gegenständlichen Anderen der lebendige Strom ist, der uns in die S a c h e hineinträgt. Unser Selbst bleibt überhaupt mit allem auf sich bezogenen Wollen ausgeschaltet. Einzig davon sind wir voll, daß wir S a c h e n t s c h e i d u n g e n treffen, indem wir vergleichen, beurteilen, Begriffe klären, Anschauungen sichten. Mit diesem Wollen und Wählen sind wir freilich auf das stärkste angespannt und zusammengerissen. Aber wir durchkraften uns gleichsam ganz i n n e r h a l b des Gefallens, in dem uns der Gegenstand naht. Nicht ist damit irgendwelche I c h e n t s c h e i d u n g gegeben, kein Stellungnehmenmüssen in selbstischem oder unselbstischem Sinne. Dergleichen kann hinzutreten, wenn man z. B., um künstlerisch schaffen oder wissenschaftlich arbeiten zu können, seine leiblichen Bedürfnisse einschränkt, Ermüdung, Unlust überwindet, die Freude an Spiel, Sport unterdrückt. Unsere künstlerische bzw. wissenschaftliche Neigung wird alsdann mit anderen Neigungen verglichen und ordnet sich mitsamt diesen unter das gebietende Ich, das als neue und höhere Behörde auftritt, indem es sich in der Mannigfaltigkeit aller seiner Gefallensregungen entscheidet. Solche Entscheidung, die ü b e r die künstlerische und wissenschaftliche Tätigkeit ergeht, steht eben deshalb a u ß e r h a l b der letzteren. Dieser selbst wohnt ein Vorziehen, in dem wir uns innerlich spalten müßten, nicht bei.

Das ist anders z. B. bei dem, der dem Vaterlande dient. Die Unterordnung seines Ich unter das soziale Ganze liegt hier schon im Sinne seiner Tätigkeit. Ebenso bedeutet der Wille, Anderen zu helfen und zu dienen, schon in sich, daß man nicht sein Wohl über ihres stellt. In der Beschäftigung mit Kunst und Wissenschaft dagegen liegt keine Nötigung zu Selbstentscheidungen. Der Wille ist, bei aller Angespanntheit der Denk- und Sinneskräfte, bei aller stimmungsmäßigen Anteilnahme, auf kein Wählen aus der Wurzel gestellt. Die Seiten des Ich bleiben ohne Kampf und ohne Bruch beieinander. Wohl wird das Selbst scharf auf Eines hin eingestellt, aber seinerseits weder betont noch zurückgewiesen, sondern es findet sich ausgeweitet und belebt, indem allerlei Sachgehalt bereichernd in die Seele fließt. In der Vaterlandsliebe macht man sich zum Gefäß für

Höheres, indem man sich seiner Selbstwilligkeit entäußert und für das soziale Ganze einsetzt. Hierbei schafft sich Gottesbestimmtheit im Willen. Der künstlerisch und wissenschaftlich Beschäftigte jagt der Gottesbestimmtheit in seinem Vorstellen nach. Sich dem äußeren Gehalt hingeben heißt hier nicht, wenigstens nicht notwendig, auf etwas bei sich verzichten, sondern sich einfach und opferlos so einstellen, daß der fremde Sachgehalt in unseren anschaulichen und begrifflichen Kräften Raum gewinnt. Je mehr wir das geschehen und uns zu entgegenkommender Tätigkeit anregen lassen, je aufgeschlossener und zusammengeschlossener wir innerlich sind, um so mehr verhelfen wir in eben jenen anschaulichen und begrifflichen Leistungen der Sache zu ihrer Unendlichkeit. Das hat aber mit dem Aufgange von Willensunendlichkeit nichts zu tun. Das Wollen kann klein und selbstisch genug bleiben. Mag mancher über sich hinausgehoben werden, indem sein Ichsinn in den Wundern von Wahrheit und Schönheit schmilzt, mag in ihm der Opfer- und Ehrfurchtswille erwachen, daß er nur leben kann, um die gesehene Sache in sich auf ihre Unendlichkeit zu bringen, so kommen Andere nicht davon los, sich selbst als Mittelpunkt des ganzen Vorgangs zu betrachten. Daß wir eigene Bereicherung erleben, indem sich in unserm Anschauen und Begreifen Sachgehalt verunendlicht (nicht einfach, indem wir Mengen gegebenen Stoffs in uns eintreten lassen), reizt ihre Begehrlichkeit. Sie wollen sich innerlich bereichert fühlen, sie drängen sich zum Anschauen und Begreifen von Gegenständlichem, um dadurch Gewinn bei sich zu spüren. Damit erweisen sie das Gegenteil von Opferwilligkeit, zugleich wird ihre reine Aufgeschlossenheit der Sache gegenüber zerstört. In das Verhältnis zwischen dem Gegenstande und ihnen, das sie bereicherte, solange sie ihn ruhig auf sich wirken ließen, tritt nun eine Stauung. Dem Süchtigen der Bildung wird, wenn ihn nicht der Augenblick mitreißt und über seine Ichbeflissenheit hinaushebt, kein Erleben aus der Tiefe mehr beschert. Ihm geht sowohl der Gott in seinem Vorstellen, wie in seinem Willen verloren.

III. Teil.

Die Entsiegelung des Ungegebenen im Wertleben.

§ 20. Das Wählen und die Lebensentscheidungen.

In allen Gefallensregungen erscheinen uns Werte. Je nachdem wir uns zu ihnen stellen, machen wir die Erfahrung, ob unser Leben zu Wertleben wird oder nicht. „Gültig" im weiteren Sinne sind die Werterscheinungen, die uns Wertleben ermöglichen. Lust und Hoffart sind, darnach bemessen, ungültige Werterscheinungen; denn keinerlei Streben nach selbstischem Gut bringt Gut in das Leben. Wohl aber sind gültig in solchem weiteren Sinne alle Fremdwerterscheinungen. Wer ihnen zugewendet ist, dessen Leben kann Gehalt gewinnen. Ob das geschieht, ob sich damit die Fremdwerterscheinung als gültig ausweist, hängt von der Art der Zuwendung ab. Auffällig genug schlägt stets demjenigen der Erfolg fehl, der in der Beschäftigung mit Fremdwerterscheinungen nichts als sich sucht. Das erfahren die Mitwertsüchtigen, die begehrenden Nachahmer, die Bildungsjäger. Indem sie fremdes Sein zum Mittel für ihre Lust oder Personwertgier nehmen, bleibt ihr eigenes Sein leer. Ihr Tun macht, daß die Fremdwerterscheinungen für sie „geltungslos" bleiben. Anders, wer fremdem Wesen horchend geöffnet ist: er empfängt die wissenschaftliche und künstlerische Tiefe der Dinge; und noch anders, wenn Jemanden, um mit Nietzsche zu sprechen, der Durst erfüllt, für den Gegenstand im Fremdwertschein selbst Opfer und Geschenk zu werden. Dann erfährt die Seele, die ihr Glück nicht sucht, ungesucht das Glück.

Freilich ist hier noch zu unterscheiden. Man kann unselbstisch wählen und doch in Lebensleere stehen bleiben. Das macht, daß das unselbstische Wählen dinglich oder ichhaft, nicht gottheitlich war.

All unser Wählen ist frei. Doch kann man sich in der Unterscheidung dessen, wozwischen man wählt, einerseits mit gewohnheitsmäßigem Lebenswillen verhalten, andererseits mit gespanntem Einheitswillen. Wer „analytisch"[1] vorzieht, bei dem ist der Wille zu einheitlicher Lebensführung nicht erwacht. Der analytisch Wählende stellt sich zu den Werterscheinungen

[1] Vgl. Schwarz, Psychologie des Willens, § 19 (Leipzig, bei Engelmann, 1900).

die vor ihm aufleuchten — Lust, Personwert, Fremdwerte —, nicht wie eine Magnetnadel mit steter Richtung, sondern wie eine Wetterfahne, die sich nach dem Winde des stärksten Wunsches dreht. Nicht daß der stärkste Wunsch ihn drehte, sondern er hält sich an die Stärke seines Wunsches. Aber auch nur nach dieser bestimmt er sich in der Auswahl zwischen den drei Wertgattungen, nicht daß er zwischen Zustands-, Person- und Fremdwerterscheinungen als solchen vorzöge.

So werden ihm aus seinen Wertberührungen keine Werterfahrungen. Alle axiologischen Begegnisse seines Lebens lassen ihn axiologisch ungebildet. Als ein geistig Toter, der nie zum Leben erweckt ist, geht er daher. Die göttliche Einheit bleibt bei ihm in sich verschlossen, sein Wille entsiegelt sie weder im Guten noch im Bösen. Nur mit der Alltagslebendigkeit, die ihm von der Entfaltung der Gottheit her ein für allemal geborgt ist, hat er weiter hausiert, ohne ihr durch einen Energiestrom von innen herauf einen neuen Sinn, mindestens den Sinn einer einheitlichen Richtung, gegeben zu haben. Die Gegenstände seines Gefallens, des unselbstischen, wie des selbstischen, sind nur passiv von ihm vernommen worden. Er hat ihre Unterschiede empfunden, aber nicht gelebt. Vielmehr er hat sie nur mit „dinghaftem" Wählen erlebt. Denn eben sein analytisches Vorziehen, das sich nach der zuständlichen Stärke des Wunsches richtet, ist *dinghaftes* Wählen. Man kann dinghaft die höchsten Werte wollen, indem man sie nur darum will, weil man sie jetzt lebhaft wünscht. Nichts als der Zufall des Augenblicks lenkt dann je und je das stärkste Wünschen, und so bringt dem analytisch Vorziehenden nichts als Zufall die unselbstischen, wie die selbstischen Minuten. Auch die unselbstischen Minuten sind ihm nur flüchtig vorübergegangen, ohne sein Leben umgewandelt zu haben. Wohl hat es in gesegneten Augenblicken in seiner Seele aufgerauscht, aber sie ist im alten Flusse geblieben. Aus dem, was er fühlte, ist ihm nie eine Tat geworden, die alles vergißt und zu sich selbst sagt: „Hier ist dein Feld für Leben und Sterben!" „Und da er eine köstliche Perle fand, ging er hin und verkaufte alles, was er hatte, und kaufte die Perle" so ist der dinghaft Wählende nicht. „Herr, du hast mir zwei Zentner getan. Siehe, ich habe dir zwei andere Zentner gewonnen", so ist der dinghaft Wählende auch nicht. Er vermag nicht, den fremden Werten, die in sein Leben treten, sein Leben zu geben. Darum gehen sie als Erscheinungen an ihm vorüber. Nun mag er, fragend, wie der Khalif der Fabel, die einzelnen Glücksminuten seines Lebens zählen. Das Glück ist vorübergegangen.

Der dinghaft Wählende ist bei aller Beweglichkeit seines Wollens niemals ein aus sich rollendes Rad gewesen. Auch seine höchste Aktivität war im Grunde nur Passivität, ein Sichüberlassen, kein Selbstmachen.

Der Einheitssinn der Lebensgestaltung fehlt in anderer Art auch bei dem ichhaft Wählenden.

Ichhafte Wahl ist Willkürwahl. Ihr Gesetz ist nicht die Wunschstärke, ebensowenig die Eigenart der Werterscheinung, sondern die Willkür, der Eigensinn des Wählenden. Man hebt beliebig die rechte oder die linke Hand auf. Das eine ist einem so gleichgültig wie das andere; darum entscheidet man sich das eine Mal so, das andere Mal so. Oder man wählt zwischen zwei gleich guten Mitteln zu demselben Zwecke. Man greift ebenso beliebig das eine heraus und läßt von dem andern ab. Beide Beispiele erläutern die Willkürwahl. Die reine nackte Freiheit entscheidet sich hierbei nur nach sich. Es gibt keine Liebe des Gegenstands, nicht einmal ein Lieberwollen tritt in Kraft. Solches war immerhin die Tugend des analytischen Vorziehens, so wenig in diesem eine eigentümliche n e u e E n e r g i e des Lieberwollens emporwächst.

Auch zwischen den Erscheinungen von Zustands-, Person- und Fremdwert kann man rein nach Willkür wählen, also ohne Lieberwollen oder Lieben, sondern nur nach Belieben. Es könnte durchaus sein, daß Jemand zwischen Lust, eigenem Personwert und Fremdwerten das erste Beste, ganz nach Laune und immer nach Laune, herausgriffe. Der Betreffende würde dann nicht etwa sein Bestes wollen, sondern überhaupt nur wollen, gleichgültig wie. Er strebt immerfort seine Freiheit und nichts als seine Freiheit zu betätigen, wäre es auch gegen sich oder die eigene Lust. Das Ich regte sich in schlechthinniger Selbstentscheidung, unabhängig von allen seinen Zuständen und Gegenständen, rücksichtslos auch noch gegen Gewinn oder Schaden, Wert oder Unwert. Es mag sich dabei gesteigert fühlen, aber es geht nicht darauf aus, sich zu steigern. Es will nur wollen, in selbständiger Kraft wollen. Solches Wollen, um zu wollen, in und aus natürlicher Freiheit, das eben ist i c h h a f t e s W o l l e n.

Das ichhafte und das dinghafte Wollen, die Willkürwahl und das analytische Vorziehen, haben einen gemeinsamen Zug. Ob man sich nämlich zwischen Zustands-, Person- oder Fremdwerterscheinungen analytisch nach der Stärke des Augenblickswunsches entscheidet, oder ob man nach Belieben die eine oder andere dieser Werterscheinungen herausgreift, sie untereinander gleichstellend und über alle das eigene Wollen stellend, immer bleibt man hierbei innerlich in der gleichen Seelenhaltung. Man wählt nicht mit einer anderen, hier so, dort so sich aufschließenden Sinnesart Zustandswert oder aber Personwert oder aber Fremdwert, es gibt kein Entweder-oder, sondern nur ein hilfloses Sowohl-als-auch, oder ein spitzes Weder-noch. Man ist in sich selbst ungeschieden, wie man im Grunde des Herzens für keine der Wertgattungen mehr als für die andere entschieden ist. Auch das hat der ichhaft Wählende mit dem dinghaft Wählenden gemeinsam, daß er trotz alles Fleißes, mit dem er sein freies Wollen betätigt, keinen neuen Ansatz und Einsatz aufbringt, der über die naturhafte Lebendigkeit hinausginge. Es betont sich in ihm nur die vorhandene Monadenenergie, ein Energiestrom aus tieferen Spannungen bricht nicht hervor.

Es gibt ein Wählen, das unter höherer Einheitskraft steht. Im bloßen Ich einigen sich zwar unsere Lebens f u n k t i o n e n , aber es fehlt die sich durchsetzende Einheit der Lebens f ü h r u n g. Die Einheit, die sich in der Lebensführung auftut, nennt man „Persönlichkeit". Das Ich ist noch nicht Persönlichkeit. Wer Persönlichkeit ist oder sein will, in dem ist Einheitshunger erwacht und treibt ihn gegenüber dem Vielerlei der Werterscheinungen, zwischen die ihn seine Gefallensregungen stellen, eine bestimmte Richtung einzunehmen. I h n hungert nach Einheit. Er weiß nicht, daß es zugleich Hunger d e r Einheit ist, die in seinem Wollen das Gefäß ihres Lebens sucht. Aber er weiß, daß e r erst in bedeutsamerem Sinne leben kann, wenn er einheitlich lebt. Er will sein, wie er sich entscheidet, oder er will nicht sein. Das eben ist der Sinn der Persönlichkeit, des Einheitslebers.

Die Einheitstat der Lebensführung ist für alles axiologische Werden das Erste, sie muß vorangehen. Alle Werterscheinungen, sowohl jene, in denen sich Eigenwerte verheißen, wie jene, in denen Fremdwerte fordern, enthalten Lebensmöglichkeiten, die sich erst in der Wert e r f a h r u n g enthüllen. Von solcher kann bei Menschen, die keinen Willen zu einheitlicher Lebensführung aufbringen, niemals die Rede sein. Es ist keine einheitliche Lebensführung, wenn der analytisch Vorziehende von einem stärkeren Wunsche jetzt zu einem stärkeren Wunsche nachher eilt; ebensowenig, wenn man von seinem bloßen Willkürwollen jetzt, dessen Ausschlag man vorher nicht kannte, zu seinem bloßen Willkürwollen nachher schreitet, dessen Ausschlag man gleichfalls wie das pythische Orakel abwarten muß. Für solche unpersönlichen, und das heißt einheitslosen Menschen, geben die Werterscheinungen nichts her, weder im Guten noch im Bösen. Sie bleiben als Erscheinungen draußen stehen und bringen ihnen kein axiologisches Erleben.

Anders die Persönlichkeitsmenschen! Bei ihnen bricht der Einheitshunger, der Sendling aus der Ewigkeit, in Tat und Wollen hervor. Dies Wollen hat die *gottheitliche* Art in dem höheren Sinne, der allein bei dem Worte gemeint ist. Es geht nicht vor sich, wie das analytische Vorziehen, das gegebene Sättigungsverhältnisse unserer Gefallensregungen voraussetzt. Es erklärt sich auch nicht aus jenen oberschichtigen metaphysischen Anlagen, die von der entfalteten Gottheit sprechen und sich in unserm Entwicklungs- und Ergänzungsstreben betätigen (siehe § 5). Sondern es handelt sich, aus der Tiefenmetaphysik unseres Wesens heraus, um eine absolut freie Einheitstat des wollenden Ich. Eben in dieser ist mehr Gottheit, als wenn wir unser naturhaftes Sein beim dinghaften und ichhaften Wollen auswirken; wie auch in unserm Einheitsvorstellen mehr Gottheit als in unserm Wissen um andere Monaden ist. Beidemal, im Einheitsvorstellen und im Einheitswollen, kündigt sich eine neue Bewegung der Gottheit an. Die ungegebene Gottheit quillt und keimt in uns.

Freilich, nur darin, d a ß wir uns einheitlich verhalten wollen, Persönlichkeit zu sein streben, glänzt die Tiefe der ungegebenen Gottheit hervor. Ihr eröffnet sich hiermit durch uns und sie eröffnet sich in uns die Möglichkeit, Leben zu werden. Darin aber, w i e wir uns einheitlich verhalten, sind wir ganz wir selbst. Hier ist menschliche Freiheit. Beides ist in unserm Einheitswollen geheimnisvoll zusammengeschlossen: die Einheit ist Gottes Notwendigkeit, die Freiheit ist unsere Gunst und wird zu Gunst oder Ungunst für das Lebenwerden der Gottheit. Denn erst das Wie u n s e r e r Entscheidung, die Richtung, die wir uns in unserm Einheitswollen vorschreiben, schafft, w i e die Gottheit in uns Leben wird, ob mit ihrer Sättigung, die bei uns seliges Leben ist, oder mit ihrem Hunger, der uns in uns mit Selbstentzweiung quält, auch wo wir nach „Glück" zu greifen wähnen.

So viel kommt auf unsere Einheitsentscheidung an. Ihr Inhalt aber, das A und O, auf das sie geht, ist, ob wir lieber ein Leben in Lust oder ein Leben des Ehrgeizes, persönlicher Eitelkeit, oder ein Hingabeleben in Fremdwerterscheinungen führen wollen. Wie wir auch wählen, immer wählen wir aus uns, aber in sich sammelnder Kraft der Gottheit. Darum der Eindruck des Naturüberlegenen jeder Persönlichkeit und ihrer Wahl. Mag jemand sein Leben als Selbstler führen! Er führt es doch aus einem Gusse. Er macht W e r t e r f a h r u n g e n , vielleicht Erfahrungen eines sich setzenden Gotteszorns, die er nicht versteht, und trotz deren er sich, ohne daß sich sein Sinn ändert, immer wieder in gleicher Weise versucht. Aber sein Streben geht nach fester Richtung und Regel. Die blinde Naturhaftigkeit und Ungeistigkeit hat aufgehört. Ein neues Leben, das Leben von Wert e r f a h r u n g e n , kann jetzt anheben.

Der bewußte und unbewußte Selbstler stellen ihren Einheitswillen auf Lust oder eigene Personwertsteigerung. Andere machen sich die Hingabe an eine Fremdwerterscheinung zur Regel ihres Lebens. Immer handelt es sich um eine Willensentscheidung zwischen den drei Wertgattungen eigener Lust, eigenen Personwerts und Fremdwerts, und immer wird auf solche Willensentscheidung bewußt oder unbewußt das Leben gestellt. Auch unbewußt. Man kann vom Hunger nach Einheit bewegt längst in hundert Einzelentscheidungen eine feste Lebensrichtung genommen haben, ehe man ihren allgemeinen Sinn zu nennen weiß oder wagt. Genug, daß sich die Regel setzende Vorziehenstat aus innersten Gründen heraus immer wieder erneuert.

Durch das Vorziehen selber, das wir so üben, entscheiden wir, es solle zwischen unsern Zustandswerten, unsern Personwerten und den uns erscheinenden Fremdwerten Ungleichheit gesetzt sein. Wir p r ä g e n zwischen diesen drei Arten feste Unterschiede, um das Leben darauf zu bauen. Wir geben der einen Gattung die Wertmarke, daß sie das Bessere für uns bedeuten soll, der Selbstler die Glücksmarke, der Idealist die Pflicht-

marke, und werfen die andere in unserer Lebenswagschale auf die emporschnellende Seite. So betätigen wir hier ein schöpferisches Lieberwollen, das keinen Vorzug vorfindet, sondern solchen in selbsteigener Regel schafft.

„Diesem ist sie die hohe, herrliche Göttin, jenem die melkende Kuh, die ihn mit Butter versorgt". Schiller zeichnet hier zwei Typen des „*synthetischen* Vorziehens", wie wir es nennen wollen. Der Philister macht sich das eine Mal um das andere Mal Lust zur Lebensregel und buchstabiert auch noch die Wissenschaft auf Lust oder Wohlsein. Der Wahrheitsfreund glüht in selbstloser Liebe zur Wissenschaft und macht sich ihren ideellen Fremdwert zur Regel seines Tuns. Der dritte Typus ist von Schiller nicht genannt. Es sind jene Menschen, die den eigenen Personwert, etwa Gelehrtenruhm, ihrer wissenschaftlichen Betätigung vorschreiben. Immer geschieht die synthetische Vorziehenswahl aus dem Kerne des Wesens heraus in einer allereigensten Freiheitstat, und immer findet ein Einheitsaufgang aus unserer Tiefe dabei statt. Darum ist dies Wählen seiner Art nach gottheitlich. Sein inhaltliches Vorziehensgewicht aber kann es ebensowohl auf unsern Zustandswert, wie auf unsern Personwert, wie auf Fremdwerte legen. Wir können die „höchsten" Werterscheinungen (um einmal die Krücke sittlicher Unterschiede zu gebrauchen) dinghaft wählen, nachgebend dem stärksten Wunsche, der uns gerade dahin zieht, und wir können die „niedrigsten" Werte gottheitlich wählen, indem wir just aus ihnen Richtschnur und Glück unseres Lebens machen; wie übrigens auch im ichhaften Wählen nicht liegt, daß wir darin den Wert unseres Ich wollen müßten.

Jeder schöpferisch Wählende schafft in seinem Leben Einheit, indem er in die natürliche Einheit desselben einen Riß bringt. Unsere „natürliche" Einheit ist ungeordnetes Nebeneinander von allerlei Lebensäußerungen. Aus ihr wächst ebensowohl das einfachste Vorstellen, wie das feinste Urteil, ebensowohl das Gefallen an Lust, wie jenes an der eigenen Person, oder jedes unselbstische Gefallen. Als solche natürliche Einheit, als schlicht daseiendes Entfaltungsstück aus der Gottheit, möchten wir uns ungebrochen ausleben. Tausendfach können wir es auch, ohne daß wir uns innerlich zu spalten brauchten. Wenn uns z. B. Kunst und Wissenschaft auf die Offenbarungen fremden Seins lauschen lassen, so schweigt die Frage, ob wir lieber Zwecke des Fremden als die eigenen ergreifen mögen. (Vgl. § 19 Zusatz.) Neutrales Empfangen und Geben geht zwischen dem Objekte und uns her und hin. Kein Bruch erschüttert unser Dasein; der Strom der Beschäftigung erhält sich außerhalb des Spielraums widerstreitender Begierden. Man wählt weder analytisch noch synthetisch. Ueberhaupt keine Ichentscheidungen, sondern nur Sachentscheidungen werden gefällt.

Der synthetisch Wählende muß die natürliche Einheit seines Lebens zerreißen. Das ist die Tragik seiner Wahl, daß er, nach Einheit seiner Lebensführung strebend, die Ganzheit seines Lebens, die er

vorher empfunden hatte, opfern muß. Er muß von dem Apfel essen, dessen Genuß die erfahrungslose Harmonie seines Wesens zerbricht. Sein Sein war von dreierlei Wurzeln genährt, zwei Selbstsuchtwurzeln in nahem, sattem Erdreiche, und einer dritten, die ferne verborgene Quellen sucht. Er fühlt, daß er im Gedränge des Lebensentscheids nur eine von ihnen entfalten kann, daß er die Zufuhr, die er von den anderen erhalten hat, abschneiden und gleichsam ungegeben machen muß.

Hier nun scheiden sich die Menschen. Die Einen meinen siechen und verfallen zu müssen, wenn sie dem Puls der unselbstischen Gefallensregungen nachgeben. Sie tun diese in allen entscheidenden Wahllagen von sich ab und erwarten Blüte und Fülle ihres Lebens zu finden, wenn sie die Selbstsuchtswurzeln pflegen, wobei es offen bleibe, welche darunter sie im engeren Wahlfalle bevorzugen würden. Andere fragen nicht erst, ob sie siechen und verfallen werden, wenn sie ihrem Leben die Richtung über sich hinaus nach dem Kompaß ihrer unselbstischen Gefallensregungen geben. Sie werden von den Forderungen der Fremdwerterscheinungen ergriffen. Genauer mit ihrer Entscheidung für Fremdwerte ist schon gegeben, daß sich ihnen Forderungslicht über deren Erscheinungen ausgießt. Wo es zu schaffen und zu erhalten, zu fördern und zu helfen gibt, da gründen sie die Wurzeln ihrer Seele. Der Wählende in der selbstischen Einheitswahl nahm sich als Eigener und nahm sich alles zu seinem Eigentum. Der Wählende in der unselbstischen Einheitswahl gibt sich Anderem zu eigen. In seinem Blicke steht nicht die Herrlichkeit der Lust und des Besitzes, sondern die Herrlichkeit von Aufgaben.

Man darf „synthetisches" Vorziehen nicht einfach mit „sittlichem" verselbigen, es nicht darauf beschränken, daß es dem Werte, dem es sich zuwendet, stets den Vorrang eines „sittlichen" Soll verschaffe[1]. Für „synthetisches" Vorziehen ist der Begriff des Persönlichkeitsentscheids maßgebend. Unter diesen fällt auch eine Lebenswahl, in der wir unser Selbstisches mit dem Stempel inneren Vorzugs ergreifen. Wenn jemand das Aufgehen in Fremdwerterscheinungen schlechthin ablehnt, sich für Lust oder im Sinne seiner Hoffart entscheidet, so beruht das nicht etwa immer auf analytischem Vorziehen, bei der der Wählende seiner Entscheidung das Gesetz der größeren Wunschstärke vorschreibt. Vielmehr ist es Lebenstatsache, daß man sich für das Vorziehen von Lust- und Eitelkeitswerten oft genug unabhängig davon entscheidet, wie sich gerade die Wunschstärken verhalten. Der ganze Mensch, nicht bloß der augenblicklich wünschende, steckt dann in solchem Entschlusse, und er wiederholt ihn, weil er ein für allemal, solange sich sein Sinn nicht wandelt, jene selbstischen Werterscheinungen in die Farbe des Liebens-

[1] Mit dieser Einschränkung gibt den Begriff „synthetischen" Vorziehens meine „Psychologie des Willens" (§ 21).

werteren taucht. Es ist genau dasselbe, wie wenn der sittlich Vorziehende die Fremdwerterscheinung im Lichte des Liebenswerteren sieht. Dieses Licht des Liebenswerteren, sei es mit der Marke des Glücksscheines, sei es mit der Marke des Pflichtscheines, erschafft beidemal ein synthetischer Vorziehensakt. Letzterer hat eben z w e i Richtungen. Dasselbe in uns aufquellende gottheitliche Wollen, das f o r m a l Einheitswollen, Wille zu einheitlichem Wertleben, zu stetiger Willensrichtung ist, kann sehr entgegengesetzten I n h a l t annehmen. Das eine Mal will ich mich und gestalte aus diesem Entschlusse heraus mein Leben. Das andere Mal will ich mich nicht, sondern mein Werk, oder meinen Nächsten, oder was es sonst sei, und finde in diesem anderen Entschlusse meinen Lebensinhalt. Der Ethiker aber hängt darüber Etiketten „sittlichen" Lobs und Tadels auf. Mühsam läuft er mit seinen Musterbildern und Vorschriften hinter den Erfahrungen her, die aus den Brunnen axiologischen Erlebens hervorströmen. Jene Erfahrungen lassen sich indessen nicht mit dem Unterschiede von „gut" und „böse" einfangen. Sie bestimmen sich einzig und allein aus der Art, ob und wie unsere Willenshaltung das Leben der metaphysischen Tiefe weckt, die hinter uns steht.

§ 21. Bruch oder Ganzheit des Lebens?

Man könnte meinen, daß das Leben den Menschen analytischen und willkürlichen Wählens mehr hergeben müsse, als den Menschen des synthetischen (gottheitlichen) Wählens. Erstere versuchen es nach Reiz und Laune bald mit dieser, bald mit jener Wertsorte. Jeder synthetisch Wählende aber ist ein Opfernder. Entweder geht sein selbstgegriffenes Glück auf den eigenen Zustands- oder Personwert. Dann hat er die Stimme der selbstlosen Neigungen ausgeschaltet und bildet kein echtes Lebensganzes mehr. Oder der Hingabewille zu Fremdwerten ist bei ihm aufgeblüht, und auch so scheint nur ein Lebensstumpf herauskommen zu können. Noch mehr, es scheint Lebensverkümmerung zu bedeuten. Selbstverneinung klingt leicht wie Selbstvernichtung, Hingabe des Ich wie Preisgabe des Ich, und gibt es nicht auch wirklich in der Geschichte der Ethik und Religion Mißverständnis genug, das das Erlöschen von Eigenwilligkeit mit dem Verzicht auf Eigenheit gleichgestellt hat? Jedenfalls scheint so oder so über der versuchten Einheit der Lebens f ü h r u n g die natürliche Einheit des L e b e n s zerbrechen zu müssen. Gerade durch den Einheitssinn unserer Wahl zerreißt die Oberflächeneinheit unseres Ich. Um einheitlich zu leben, muß man auf einen Teil seines Lebens verzichten. wohingegen die dinghafte und die ichhafte Wahl, wie es scheint, keinen Bruch in das Dasein bringt.

Wer so rechnet, übersieht, daß im gottheitlichen Wollen eine ganz anders gestraffte Lebensenergie hervorkommt, als sie dem naturhaft Wäh-

lenden eignet. Es ist, wie wenn in die verstreute Aufmerksamkeit Jemandes allerlei Objekte fallen, und ein Anderer mit gespannter Aufmerksamkeit auf ein Objekt oder auf wenige Objekte a c h t e t. Dem flach Wahrnehmenden gleicht axiologisch derjenige, der, stets nur mit seinen Wünschen oder seiner Willkür beschäftigt, kein Gefallensobjekt sauber auf sich wirken läßt. Alle Wertobjekte bleiben ihm nur wie flimmernde Spiegelungen im krausen Wellenspiele seiner Seele. Er ist, wenn auch sein natürliches Ich ein gleichmäßiges Zusammen bleibt, den Werterscheinungen gegenüber nur eine flache Empfindenseinheit, keine straffe Erfahrungseinheit, die sich auf die Werterscheinungen einstellt und sie dadurch in Wertleben verwandelt. Vielmehr, indem man immer nur von stärkstem Wunsche zu stärkstem Wunsche, von Laune zu Laune eilt, geht auch die natürliche Einheit verloren. Man lebt sich selber auseinander. Diese Menschen analytischen und ichhaften Wählens erleben nichts, soviel sie leben, und sie bieten auch der Gottheit keine Möglichkeit dar, in ihnen Leben zu werden. Sich aufschließen, Leben gewinnen kann die ungegebene Einheit nur dort, wo ihr die Einheitsform des menschlichen Willens entgegenkommt, und dort ist schon, von ihrem Selbstsetzungsgeheimnis getragen, ein neuer Anfang.

Dem dinghaft und ichhaft Wählenden bleibt so bei aller naturhaften Einheit, die er betätigt, das G o t t e s g l ü c k der Einheit versagt. Er lebt immer nur sein geborgtes monadistisches Sein, das der Schatten jener naturüberlegenen Einheit ist, aus und lebt es zunichte. In ihm erwächst keine allerinnerste Lebensmacht, die sein Dasein mit Auferstehung überformt, sein axiologisches Nichtsein in ihr Sein, es aus seiner Zersplitterung zu ihrer Ganzheit, aus seiner Leere zu ihrer Fülle zu bringen vermag. Dabei kann er sich in unverstandener Sehnsucht nach Gottesglück, im Hunger geistigen Lebens, verzehren. Dieser Hunger, der Hunger der Gottheit nach Gott, bleibt aber bei ihm formlos und wartet vergebens darauf, die Willenshaltung zu finden, in der er sich formen kann.

Der naturhaft Wählende, sagten wir, bringe es im axiologischen Sinne nur zur E m p f i n d u n g s e i n h e i t, und auch diese, als geistige Einheitlosigkeit, zerfließe und zerflattere ihm. Anders der synthetisch Wählende! Indem er durch seine Willensentschließung die gegebene natürliche Einheit seines Lebens einschränkt, wird in solchem Wollen eine Größe sichtbar, die das Gebiet des Entfalteten überschreitet. In seiner Willensspannung geht eine neue Einheit, axiologische E r f a h r u n g s e i n h e i t, auf[1].

Aber diese neue Einheitsgröße ist vorerst nur im Willen des Wählenden da, nicht ist ungebrochene Einheit und Ganzheit in seinem Leben. Denn das Leben des gottheitlich wollenden Menschen ist gerade durch seine

[1] Es ist alles dasselbe zu sagen: Jemand bestimmt sich zur axiologischen Erfahrungseinheit, oder er will gottheitlich, oder in ihm fängt das Leben der ungegebenen Gottheit an.

Willensentscheidung aus dem naturhaften Gleichgewicht gebracht und der Durchbruch göttlicher Ganzheit steht noch in der Schwebe. Das Leben der Gottheit nämlich deutet sich in der Willenshaltung des synthetisch Wählenden nur vor. Es hat sich darin zwar die Form geschaffen, in der allein es aufblühen kann. Aber die ungegebene Einheit hat sich hiermit noch nicht mehr als nur formal gesetzt; formal als Wille zu einheitlichem Werterleben, als stetige Willensrichtung, noch nicht material als der innere Reichtum eines axiologischen Possest, als übereinzelhafte und universale Einheitslebendigkeit göttlicher Art. Das Leben des Ungegebenen drängt freilich unaufhaltsam zum Durchbruche. Es bleibt bei der bloßen Einheitsform unseres Willens nicht stehen. Es muß sich in der Seele des gottheitlich wollenden Menschen mit irgend einer Art der Lebendigkeit inhaltlich gebären. Aber es fragt sich, ob mit freifließender oder widerstrebender Lebendigkeit. Die Gottheit selbst fragt gleichsam, ob sich unser Einheitswille göttlicher Sättigung als Gefäß ihres Werdens darbieten werde, oder ob statt ihres Liebesfunkens und Lichtblitzes nur Rauch und Qualm entstehen soll, der nach innen schwält und zehrt.

Die Art unseres synthetischen Vorziehens antwortet darauf. Die eine Art öffnet echtwüchsigem Lebenwerden der Gottheit die Bahn. Hierbei setzt sich die Gottheit nicht nur in der Form unseres Einheitswillens durch, sondern durchwest auch so dem Inhalte nach unser Leben, wie es ihr Hunger nach Wesenhaftigkeit haben will. Durch unser Leben schreitet das göttliche Ganzleben. Die andere Art des synthetischen Vorziehens zwingt das göttliche Lebenwerden in widerwärtige Bahn. Wohl bricht auch hier göttliches Leben hervor, aber solches, das in sich hungrig bleibt und auch in der Seele des Menschen, dessen Wille diese göttliche Negativität aufschließt, frißt und zehrt. In seinem Sein entsiegelt sich Widersein. Beide Wählende wählen, ohne es selbst zu wissen, in der Kraft der ungegebenen Gottheit; denn in solcher Einheitswahl ist mehr als Natur. Es formt sich darin, über die Weise des Entfalteten hinaus, die Weise der unoffenbaren Einheit. Der Eine wählt, in der Kraft der Gottheit für sie, der Andere wider sie; und weil der Hunger der Gottheit nach Leben auch im Menschen der letzte Glückshunger ist, so bestimmen sich beide Wählende selbst Seligkeit oder Unseligkeit. Die eine Wahlart ist die selbstische, die andere die unselbstische; und so wählt der Selbstische mit seinem Willen, was wider seinen Willen ausschlägt.

§ 22. Die metaphysischen Spannungen.

Das Rätsel, um das es sich hier handelt, wird verständlicher werden, wenn wir den Einblick in die Natur des Menschen, der vorerst (vgl. § 8 und § 9) halb durchgeführt worden war, jetzt vollenden. Damals waren uns die

selbstischen und unselbstischen Gefallensregungen begegnet. Sie sind nur die eine Wertfunktion, durch die Werterscheinungen vor unsern Blick treten. Es muß noch eine andere Wertfunktion geben, durch die entschieden wird, wann Werterscheinungen gültig sind. So viel wissen wir, daß in letzter Linie nicht so sehr die Gültigkeit der Werterscheinungen als solcher, sondern daß die Gültigkeit der Art des Lebens, das wir mit ihnen führen, in Frage steht. Kann sich dies Leben als Wertleben bewähren oder nicht? Das richtet sich nach dem Grade, in dem gewisse metaphysische Spannungen, in die wir hineingenommen sind, indem wir in das Wesen und Weben der Gottheit einbezogen sind, bei uns zur Ruhe kommen.

Welches sind sie? Alles Gegebene, wissen wir (vgl. § 5), ist unvollkommen nach dreierlei sehr verschiedenen Richtungen. Die naturhafte Welt, in die sich die Gottheit auseinandergelegt hat, indem diese selbst ungegeben und unverwirklicht geblieben ist, ist mit Keimen der Entwicklung gegeben. Die Gegenwart des Gegebenen geht schwanger mit aller Dinge Zukunft. Die Welt ist noch nicht fertig. Selbst wenn es keine Unruhe des Unentfalteten und keine Unruhe des Ungegebenen gäbe, so ist doch alles voll von der Unruhe des Unentwickelten. Auch durch den Menschen geht diese Unruhe in vielfacher Form. So wenn er in verklärendem Lichte das sieht, was er zukünftig haben oder sein wird, er es sich als Besseres erträumt, weil es zukünftig ist: „noch am Grabe pflanzt er die Hoffnung auf." So wenn er sich als jüngerer Mensch nach der Ausbildung seiner Kräfte sehnt, er darin sein Glück sieht, daß ihm alle seine Anlagen reifen; oder endlich wenn er reifer geworden, aber sehnsüchtig geblieben, das Glück nicht mehr für sich, aber für seine Kinder und Kindeskinder in eine bessere Zukunft verlegt, träumend von dem vorwärtsrollenden Gange der „Entwicklung" und doch noch selbst beglückt in dem Gedanken, an der gegenwärtigen Entwicklungsrichtung des Ganzen schon teilnehmen, sie durch seine Arbeit vielleicht fördern zu können.

Aber aus dieser Spannung des Unentwickelten, die uns immer in die Zukunft weist, spricht nur die eine Art unserer Unvollkommenheit. Alles Gegebene ist unvollkommen auch dadurch, daß es nicht zugleich anderes Gegebenes, letztlich nicht alles andere Gegebene ist. Jede Monade leidet an der Schranke ihrer Einzelhaftigkeit, daran, daß sie nur diese bestimmte Entfaltung der Gottheit sein kann, daß in ihr unentfaltet bleiben mußte, und sich nur in gedanklichen Bildern andeuten kann, was in anderer Bestimmtheit, und zwar immer neuer und neuer Bestimmtheit anderwärts aus der Einheit zur Existenz gekommen ist. In jeder Monade ist die sich entfaltende Gottheit vergleichsweise verarmt, um mit ihrem ganzen Reichtum, dennoch nirgends als Ganzes auftretenden Reichtum, erst im ganzen Monadenreiche zu erscheinen. Keine „Entwicklung" der einzelnen Monade vermag den „Rest" einzubringen, der nicht bei ihr, sondern in zahllosem

anderen Einzelsein lebendig geworden ist und neben der Färbung ihres Einzelseins tausendfältig andere Färbung aufreiht.

Auch hieraus, daß der einzelnen Monade von der Entfaltungsgröße der Gottheit alles fehlt bis auf sie selber, entspringt ihr unbewußtes Ungenügen. Es äußert sich als Glückshunger anderer tieferer Art, als es jene Sehnsucht nach künftiger Vollendung ist. Hätte ihr eigener Entwicklungsdrang, und lediglich dieser, eine Monade ans Ende getragen, immer noch würde ihr zur Vollheit des Lebens ebensoviel fehlen, wie zu Anfang, nämlich alles bis auf sie selber! Immer noch blieben wir hungrig, Anderes als uns und immer nur uns zu erleben. Uns selbst haben wir alle Tage. Wir sind unaufhörlich unsere eigenen Gesellschafter, und dennoch läßt uns jenes Empfinden von Bedürftigkeit und Ungenügen nicht los. So muß es wohl ein anderer Wert als wir selbst sein, nach dem wir mit unserem Glückshunger langen. Dieses Wünschen und Sehnen nach Glück langt über uns hinaus. Durch das Dasein jeder Monade ist eben eine Spaltung in der Entwicklungsebene der Gottheit gesetzt. Letztere klafft für jede Monade durch Ich und Nichtich, eigenes und fremdes Sein, in zwei Teile auseinander und bricht in allerlei ursprünglichen instinktartigen Triebäußerungen hervor. Hierher gehört die Nachahmung. „Jede Kreatur sucht das, was sie nicht hat, außerhalb ihrer“ sagt Ekkehart. Wer nachahmt, hat nicht an sich selbst genug. Man entdeckt im fremden Sein etwas anderes, mehr Begehrenswertes, das einem fehlt, dessen Besitz das eigene Wertgefühl steigern, vielleicht erst schaffen mag. Auch in der Neugierde steckt Trieb und Lust, am fremden Sein reicher zu werden. Wenn man nicht danach tut, so will man doch davon wissen. Noch anders, aber aus gleicher Seeleneinsamkeit heraus bewegt uns der Mitteilungstrieb. Man will sich nicht nur durch Andere, sondern auch in Andere ergänzen, will sein Sein in fremde Seelen ausbreiten. Das alles schafft uns „Ergänzungsglück“.

Aus beidem zusammen, Entwicklungsglück, das auf uns, und Ergänzungsglück, das auf Anderes gerichtet ist, setzt sich das „natürliche“ Glück des Menschen zusammen. Das natürliche Glück? Ein verschrieener Name für Fanatiker der Selbstverneinung. Möchte man doch lieber diesem Gretchen im Faust das tränende Gesichtlein streicheln, als es zu schelten! Möge es darum zuerst einmal gestattet sein, es anders zu benennen: „Monadenglück“, kein anderes als eben jenes Entwicklungs- und Ergänzungsglück, nach dem in der beiderlei metaphysischen Unruhe, von der wir bisher sprachen, unbewußt gesucht wird. Nicht wir suchen, es sucht die Gottheit in uns, soweit sie im Gebiete und mit den immer unzulänglich bleibenden Mitteln des Entfalteten versuchen kann, ihre Einheit zurückzubringen oder vielmehr erst in die Wege zu bringen. Das Ich ist nur ein Teil der Entfaltungswelt. Daher sein Ergänzungsstreben, und das Ich ist sogar nur ein Teil seiner selbst. Es wäre ganzes Selbst erst, wenn es die volle Länge seiner Entwicklung durchlaufen hätte. Dem Ich der Gegenwart

fehlt an der eigenen Vollständigkeit noch alle seine Zukunft; und ist es in die Zukunft eingetreten, so fehlt ihm wiederum die frühere Gegenwart. Ihr Ganzes sucht die Gottheit in jedem von uns, wie von Ich zu Ich, so auch in jedem Ich, indem es in die Zukunft strebt und die Erinnerung seiner Vergangenheit bewahrt. Jenes Ganze, das die Gottheit sein wollte, ist ihr in ihrer naturhaften Auswicklung verloren gegangen nicht nur dadurch, daß es in der Entfaltungswelt nur zu lauter vereinzelten Monaden gekommen ist, sondern auch dadurch, daß nicht einmal die einzelne Monade in jedem Augenblicke ganz das ist, was sie sein könnte, ein Einheitsausdruck aller ihrer (Monaden) Bestimmtheiten. Daher das Entwicklungsstreben durch die gesamte Natur, kein widergöttliches Streben, sondern ein Streben, in dem die Spur der Gottheit in ihren Entfaltungsgliedern, über deren unendlicher Menge sie selbst verpufft ist, nachwirkt. Bei uns ist es ein edeler Hunger, der unbewußt unsere Armut bekennt, uns frisch und jung erhält und uns immer wieder vor wohlgefälliger Selbstzufriedenheit bewahrt, die in der Tat etwas Widergöttliches wäre. Denn wer sich satt zu sein dünkt, der allerdings vernichtet die Sattheit der Gottheit.

Ebensowenig widergöttlich ist das Ergänzungsstreben, das durch alle Seelen geht. Es ist gleichfalls kein Streben der Einbildung oder Ueberhebung, sondern bekennt auch seiner Anlage nach die Dürftigkeit und Bedürftigkeit des Strebenden. Unvollkommen sich fühlend will er sich durch anderes vervollkommnen. So bewahrt er Achtung vor Dingen und Menschen und weiß von allen Dingen und Menschen zu lernen. Wohl kann, wir erinnern uns dessen, dies „Bildungsstreben" fehlgreifen, es kann dazu führen, daß man, statt einiges Rechtes in sich zu einigen, die eigene kümmerliche Einheit über dem Vielerlei des Vielzuvielen verliert. Es kann von der Oberfläche der Dinge naschen, statt in ihre Tiefe zu dringen; und wehe, wenn man sich darin gesättigt glaubt! Wer nichts mehr in sich hineinzubilden vermag, bei dem erwacht die Einbildung. Aber über allen menschlichen Verirrungen erkennt man auch hier die Spur der Gottheit in ihrem Entfaltungsgliedern. Es ist doch etwas Gottheitliches, dies Vermögen, den Reichtum der Dinge trinken, durch die Einflüsse anderen Lebens sich bilden zu können und so über die eigene Dürftigkeit zu freierem Blicke und erweiterter Individualität hinauszuwachsen.

Streben der Kräfte, die entwickelt spielen wollen, Streben der Seele, die sich ergänzen will, beides gehört tief zum Wesen der Monaden und hängt miteinander zusammen. Eines fördert das andere. Indem man sich von fremdem Sein berühren läßt, entfalten sich die eigenen Kräfte. Aneignung entfacht zugleich das Spiel unserer Eigenschaften. Man wird sowohl über sich erweitert, wie in sich selbst gesteigert. Es ist das jedesmal ein Schritt zum Lebenwerden des Universums. Daß ein Ich seine Möglichkeiten im Strome der Seelenaugenblicke aufschließt und sich in der Berührung mit Sachen und Mitmenschen vermannigfaltigt, das ist zugleich

eine Regung der Einheit. Es ist, als wollte sich die die Monaden durchwesende Gottheit zusammenfinden, als versuchte sie, indem sie meine Vergangenheit in mir sammelt und meine Weltumgebung in mir verinnerlicht, die Beschränktheit der Augenblicksexistenz und die Einseitigkeit der Einzelexistenz zu überwinden.

Freilich kann das Zusammenwachsen nie ganz gelingen. Die Zersplitterung, daß die Gottheit in ein Heer von Monaden auseinanderfiel, läßt sich auf diesem Wege nicht wahrhaft aufheben. Mit keinem Austausche von Dingbestimmtheiten schafft sich der Gott im Willen. Dennoch, noch einmal, r e g t sich im Entwicklungs- und Ergänzungsleben der Monaden mehr als nur Monadenleben. Ein Stück universalen Lebens gestaltet sich hier im Rahmen und mit den Mitteln der Entfaltungswelt. In meinem Ganzwerden, in der Belebung und Erweiterung meiner Möglichkeiten am Gehalt anderer Einzelwesen, gewinnt die Einheit ein Differenzial, von G a n z h e i t, wenn auch nicht von H ö c h s t lebendigkeit, und eben das ist das Geheimnis des Monadenglücks. Es ist für uns ein exzentrisches Erleben mit einem anderen Mittelpunkte als uns. Hinter der Zustandslust, die wir dabei erfahren, und der Personwerterhöhung, die uns dabei überkommt, steht ein Ganzwerdungsruck der Gottheit, gleich einem Regen und Bewegen der Glieder, gleich einem Lächeln im Schlafe, ehe das Absolute die Augen aufschlägt. Mehr ist es nicht! Mag sie strömen, die Lebenslust in allen Dingen vom größten bis zum kleinsten Stern, so bleibt doch alles Streben alles Ringen noch ewige Ruh in Gott dem Herrn. Denn die Tiefe der Gottheit bleibt in dem Spiele der Entwicklungen und Ergänzungen unentsiegelt. Wie sich auf dem Erkenntnisgebiete die Gottheit nur unzulänglich v e r s i c h t b a r t, indem unser Vorstellen von Gesamtheiten Existenzen über Existenzen zusammenschließt, und wie diese ihre Vorstellungsspiegelung weit übertroffen wird durch das Aufleuchten der allesgeltenden Wahrheit in unserm logischen Denken, so ist auch jenes Bereichern von Einzelnem durch Einzelnes, das unser Entwicklungs- und Ergänzungsdrang fordert, ein ungenügender Versuch der Gottheit, sich r e a l zu setzen. Der Aufgang wahrer Willensgöttlichkeit muß anders sein, kein Einbringen von Rest, sondern ein Lebensblitz des Nicht.

Eben hierauf zielt die dritte Spannung, die durch alles Dasein geht. Sie weist in die Tiefe des U n g e g e b e n e n. Wir sind, so wie wir sind, und entwickelten wir uns noch so reich und ergänzten uns noch so vielseitig, doch weit entfernt von der Lebenshöhe, zu der die Gottheit anstrebt. Die göttliche Einheitslebendigkeit will sich mit einer ganz anderen Fülle und Unendlichkeit im Wollen erschaffen. Gegen diese „Seligkeit", in der das „Nicht" zu Leben aufglänzen will, kann alles „natürliche Glück" der Menschen nur Notdurft bleiben.

Abschlag und Bruchstück ist zunächst jenes natürliche Glück (Entwicklungsglück), das sich auf die Erwartung der Zukunft stellt, weil es

sich nicht auf unsere Gegenwart stellen kann. Daß wir nicht mit unserm gegenwärtigen Stande zufrieden sein mögen, beweist der Entwicklungshunger. Er schiebt Blüte und Fülle unseres Lebens auf die Zukunft. Aber die Zukunft ist unbestimmt, und so mag, wer sich in den Schmerzen der Entwicklung weiß und davon Mangel und Ungenügen spürt, seine Vollkommenheit für gebbar halten; er mag glauben, nur die Zeit trenne ihn von ihr. Durch Ausbildung seiner Anlagen werde vielleicht er, durch Ausbildung der Anlagen der Kultur, der Welt, werde ganz gewiß der spätere Mensch ein Ganzes werden. Eben die Gewißheit fehlt aber hier. Die seichte Selbstsicherheit des Menschen blüht nur in den Oberflächen des Bewußtseins. Innerlich ist sie schon gebrochen, weil sie sich, vom Augenblicke verlassen, in die Zeit hineinwerfen muß. Soll göttliches Leben in uns hervorkommen, so kann es nur solches sein, das der Zeit nicht unterworfen, des Abstands zwischen Gegenwart und Zukunft entrückt ist. Und so meldet es sich in uns mit einem ganz anderen Sehnsuchtsgefühl an, als dem nach Zukunftsglück: mit der *Sehnsucht nach Ewigkeit!* Auch letztere, und sie erst recht, ist nicht unsere Sehnsucht, sondern die Sehnsucht der Gottheit nach ihrem Leben, das, wenn verwirklicht, notwendig die Ewigkeit d. i. die Zeitlosigkeit oder Unabhängigkeit vom Fluße der Augenblicke, in sich schlöße. Dennoch wiederum ist es unsere Sehnsucht, Unruhe, die sich durch uns und alles endliche Sein zieht, nur daß wir, solange wir uns blinder Selbstsicherheit überlassen, geneigt sind, sie zu verkennen und mit dem Hunger nach Zukunft zu verwechseln.

Kommt jenes göttliche Leben, kommt damit die Gottheit zur Sättigung ihres Hungers, — wie das geschieht, dafür geben die Ausführungen des vorigen Paragraphen vorläufigen Anhalt; genug, daß die Gottheit immer nur in uns und mit uns die Sättigung ihres Hungers setzt, — so stellt dies „Gottesglück" alles Monadenglück in den Schatten, so wie die Ewigkeit alle Zeit überbietet und in den Schatten stellt. Nicht daß das Glück der Entwicklung entwertet und verleidet sein soll — die Monade soll reifen, ihre Eigenart soll entwickelt und geweitet werden, sie soll auf der Spur der Gottheit gehen, die in ihr ist! Nur freilich das Bruchstückmäßige und Unvollendbare in allem Entfaltungsglück muß miterlebt werden, wenn man Göttliches erleben will.

So muß auch in dem Ergänzungshungrigen die träge Sicherheit erst schwinden. Gewiß hat er für die Einseitigkeit und Einspännigkeit des Einzelseins, die allen Gliedern der Entfaltungswelt anhaftet, eine Empfindung. Ihm genügt das eigene Sein nicht. Schätzbare Seiten des Menschentums, die er in vorbildlicher Ausprägung auf andere Glieder der Menschheit ausgeteilt findet, muß er bei sich vermissen. Aber auch er glaubt sich von allseitiger Vollkommenheit nur durch eine Schranke getrennt, die er überwinden kann: mittels Nachahmung, Nacheiferung, Bildung. Er zielt so auf ein Glück, das gleichfalls durch und durch unbestimmt und schwankend

ist. Denn fehlt der Monade zur Vollständigkeit alles, bis auf sie selber, so bringt ihr ja Nachahmung und Hineinbildung noch so vielen Bildungsstoffes in sich nur Tropfen zu, während noch immer ein Meer von fremdem Seinsgehalt außer ihr bleibt. Der Mensch kann nicht die Fülle aller Güter erreichen. Vergebens müht er sich durch Zunahme in sich und von außen Universum zu werden. Mit dem Letzten und Tiefsten seiner Seele wünscht er sich nicht reicher, sondern anders!

Nicht auf Brücken des Entfalteten „eignet" man sich unendliches Wertleben „an". Es kann sich nur s c h e n k e n aus der Tiefe des Ungegebenen, wenn der Lebensblitz der Gottheit im Menschen aufgeht. Bis dahin erfüllt ihn eine unverstandene Sehnsucht, Genossin seiner Ewigkeitssehnsucht, die Sehnsucht nach *unendlichem Lebensgehalt.* Nicht seine Sehnsucht ist es, auch nicht die Sehnsucht der Gottheit, sofern sie ihr Ganzes durch Vereinigung des vielen Vereinzelten anstrebt, sondern es ist ihre Sehnsucht, mit einem Schlage in ganz neuer Innerlichkeitssetzung, gleichsam in zweiter Schöpfung, zu einem Höchstleben durchzubrechen. Die u n g e g e b e n e Unendlichkeit strebt nach ihrem unendlichen Leben. Dennoch ist es wiederum seine Sehnsucht, Sehnsucht nicht der Oberfläche, sondern seiner letzten Tiefe. Lange verwechselt er sie mit jenen seinen Ergänzungswünschen, die i n s Unendliche gehen, um dann seine Ehrfurcht ebensolange a u f gedachte unendliche Gegenstände zu richten, bis die Erfüllung der Sehnsucht kommt, wenn das Leben d e r Unendlichkeit in ihm beginnt.

Ewigkeitssehnsucht, Unendlichkeitssehnsucht, beides Hunger in uns nach Gottesglück! Es ist die Sehnsucht der Gottheit nach ihrem Leben, nach sattem Gefallen in ihrem Wirklichwerden. Dennoch steht unter solcher Sehnsucht insgeheim alles menschliche Dasein und müßte kranken und siechen, wenn dieser Antrieb des Ungegebenen in uns aufhörte.

Die Unendlichkeitsspannung im Menschen zeigt sich noch in einer dritten Art. Was uns allen fehlt, ist *Einheit,* wiederum, ohne daß wir es zunächst wissen. Der kreatürliche Mensch glaubt an s e i n e Einheit und dünkt sich ihrer sehr sicher. Aus ihr fühlt er die Kräfte fließen, deren Vollendung er erwartet, in sie meint er die Schätze aufnehmen zu können, die er durch Nachahmung sammelt. Er weiß sich bestenfalls wohl leer, leer von allerlei Zukunftsgut und Fremdgut, aber nicht einheitslos. Er traut sich zu, indem er alles in sich eineignet und mit Gleichmaß durchdringt, inneres Universum zu werden. In Wahrheit ist er keine Einheit, am wenigsten allseitige Einheit. Mag er träumen, solche zu sein! Dennoch stellt er nicht mehr als einen Einheitsversuch dar. Die vorhandene Monadenenergie, die er besitzt, ist ja nur von der Gottheit geborgt, die in der Entfaltungswelt ihr Einheitsleben zu erreichen vergeblich versucht hatte. Statt der göttlichen Einheitslebendigkeit, die werden wollte, ist unendlich geteiltes und monadistisch zersplittertes Sein entstanden, in dem die Kraft

der Zerteilung und des Zerfließens weiter wirkt. So ist der Mensch zwar die naturhafte Einheit seiner Lebensfunktionen, aber nur, bis der Tod sie auflöst. Aber noch um seine Lebensführung dunkelt beständig die Gefahr, daß er sich auseinanderlebt. Zur Einheit dieser Lebensführung bedarf er einer ganz anderen Seinsmächtigkeit, als ihm aus der seelischen Kraft seines Ich zur Verfügung steht. Daher sein heimlicher Einheitshunger, der ihn nicht losläßt und in dem Schrei nach „Persönlichkeit" laut wird. „Höchstes Glück der Menschenkinder ist nur die Persönlichkeit", sagt Goethe. Und freilich ist unser höchstes Glück stets Einheitsglück, wenn es das Glück nicht bloß von Menschenkindern, sondern der Einheit wird. Was nämlich in uns als Hunger nach Einheit aufwacht, ist gleich edelen Gewächses wie unsere Ewigkeitssehnsucht und Unendlichkeitssehnsucht. Es ist Hunger der Einheit, der Gottheit. Von ihr hat alles Existierende Leben geborgt, sie selbst ist leblos geblieben und muß darauf warten, sich durch weichende Willenswiderstände zum Leben zu setzen. Denn nur in Seelen kann die Gottheit zu ihrem Leben, wahrer Einheitslebendigkeit von übereinzelhafter und allumfassender Art, durchbrechen. Solange die Willenswiderstände dauern, bleibt es beim Hunger der Einheit, und auch der Mensch kommt nicht zum Glück der Einheit, sondern verzehrt sich in unverstandener Sehnsucht danach. Der Schein seiner Zustands- und Personwerte täuscht ihn, während immerfort auf den Saiten seiner Seele der Hunger der Gottheit nach Gott, der leblos gebliebenen Einheit nach ihrer göttlichen Lebendigkeit, spielt.

So viel über die dreifache Spannung in der Monadenwelt. Um die Metaphysik dieser Verhältnisse noch in einem Gleichnisse zu veranschaulichen: Die wesende Gottheit in ihrem unfaßbaren Nichts gleicht tiefem Dunkel. Als hellstes, weißestes und reinstes Licht wollte sie aus der Dunkelheit hervortreten. Statt des Blitzes der Einheit sind unzählige farbige Strahlen erschienen, vielmehr es sind nur Punkte erschienen, deren jeder den Weg eines unendlichen Strahls erst nehmen soll. Zum Blitze dagegen ist es nicht gekommen. Das am meisten Verwandte mit ihm würde entstehen, wenn schon alle Punkte zu Strahlen ausgedehnt und alle Strahlen zu einer Linie zusammengefügt wären. Dies zu erschwingen, geht ein geheimer Zug durch alle Punkte, eine Spur von der Verheißung unendlichen Lichts, zu dem die unendliche Nacht hatte aufleuchten wollen. Der Mensch ist der farbige Punkt, jeder ein anderer. Die Linie ins Unendliche, die er durchlaufen soll, ist seine Entwicklung. Jeder Punkt sehnt sich danach, die ganze Linie zu werden: das ist unser Entwicklungshunger, die erste metaphysische Spannung, die durch unser Sein geht. Aber auch die Farbenlinien sind sich nicht genug. Sie streben sich miteinander zu ergänzen: das ist der Nachahmungs- und Mitteilungshunger, die zweite metaphysische Spannung[1]. Indessen keine Ergänzung der Farben vermag das reine göttliche

[1] Am meisten suchen sich die komplementären Farben. Heller wohl als andere

Weiß zu erschaffen. Bunt und Bunt ergibt auf jede Weise immer nur Grau. So hell das letztere erscheinen mag, so muß es hinter der Weißglut des Blitzes unfehlbar zurückbleiben. Nach ihr war mit dem Dasein der Entfaltungen, der Farben, gezielt worden, und dunkele Sehnsucht in allem Entfalteten, die Sehnsucht des Dunkels, ruft fort und fort nach ihr: das ist die dritte Spannung im Saitenspiele der Seele. Das Gleichnis fortsetzen hieße jetzt der Darstellung voraneilen. Da, müßten wir es weiterführen, jene Weißglut nicht aus den Farben kommen kann, so muß sie sich selbst erschaffen. Nicht so geschieht es, daß neben den Farben weißes Bogenlicht besonders hervorbricht. Der göttliche Blitz, der, für sich bestehend, neben die Entfaltungen träte, würde alles Irdische versengen. Vielmehr so, werden wir sehen, geschieht es, daß sich in den Farben selbst das unendliche Licht setzt, indem es sie glänzend und glühend macht, und dann sind auf einmal, in ihrer neuen Licht- und Wärmefülle alle Farben dasselbe reine Weiß geworden.

§ 23. Persönlichkeitsideale.

Von jenen drei Spannungen, die den Dingen Unruhe schaffen, ist bald mehr die eine, bald mehr die andere beachtet worden. Plato kennt den Hunger des Ungegebenen als unruhiges Sichverändern aller Dinge unter der Spannung der „Ideen“. Das dingliche Sein ist ihm kein Vollsein. Wohl zeige es die Anlage auf ideellen Reichtum, ohne ihn je erreichen zu können. Dieser bleibe den Dingen jenseits. Nur die Spannung daraufhin sei ihnen, in Gestalt von Ideen, denen sie nachstreben müßten, gegenwärtig. Ueberall ein Seinwollen, aber nicht Seinkönnen, und darum der rastlose Drang, die unablässige Veränderung, die wir in der Dingwelt finden. Eine ewig aufgegebene, aber ewig erfolglose Bewegung, ein Uebergehen zu immer neuen Gestalten, in immer neuen Versuchen der bestehenden Wesenlosigkeit, sich doch in werthaftes Sein, wiewohl es ewig fern bleibt, zu verwandeln. Der rastlose Fluß offenbart das Ungenügen jedes Dinges an seinem dinglichen Stande. Mit noch so viel Entfaltungsverläufen wird sein Sein nicht gesteigert. Göttlichkeit, Vollkommenheit, bleibt im natürlichen Dasein ungegeben, aber sie schwebt als das Urbild, das im Nichts Leben gewinnen wollte, vor jedem Dinge und schafft ihm Sehnsucht über sich hinaus zu wahrem Sein.

In der menschlichen Seele kann solche Wertsehnsucht ihre Dunkelheit verlieren, und damit ist ersterer die Möglichkeit gegeben, das vollkommene Leben zu erreichen. Aus ihrer präexistenten Anlage entspringe ihr, neben den Begierden, die durch den Anreiz des dinglichen Seins in ihr entstehen, die Liebe zu den Ideen. Das ist nicht so, wie es später Aristoteles deutete, als ob sich die zukünftige Gestalt des Keimes in seiner gegenwärtigen An-

---

Lichtstrahlen glänzt dieses Licht der irdischen Liebe, darin Entwicklungsdrang und Ergänzungsdrang zusammenfallen.

lage drängte und machte, daß er sich gleichsam magisch angezogen auf sie hinbewegen muß. Wäre dem blinden Geschehen nur seine eigene Zukunft als Zweck einverleibt, so würde Plato solche teleologische Bewegung schwerlich anders denn als eine neue Art der mechanischen Bewegung betrachtet haben. Nach ihm ist nicht die Wirklichkeit der künftigen Gestalt schon im Keime angelegt, sondern die höhere Wirklichkeit der Idealgestalt ist ihm aufgegeben. Während sich der Keim zu ersterer, seinem Begriffe nach, glatt und von selbst entwickelt, kann es zu jener nur auf paradoxem Wege kommen, wenn das gegebene Sein über sich hinauswächst, indem es sich selbst überwindet oder — überwinden läßt. Die platonische Idee treibt im endlichen Wesen, daß es nicht endlich bleibe, wie es geboren ist, sondern sich in geistiger Neugeburt verunendlichen, daß sich der Höhlenbewohner aus dem Dunkel in das Licht wenden lasse.

Geht bei Plato die Spannung der Unendlichkeit durch das Universum, so nimmt ihm der Positivismus des Aristoteles die überweltliche Tiefe. Er sieht, wir hoben es vorhin hervor, nur die Entwicklungsspannung durch die Dingwelt schreiten. Jeder Keim drängt nach ihm zur einstigen Form, die schon jetzt die Seele seines Lebens ist. Er bewegt sich zielstrebig seiner Reife entgegen. Damit bringt zwar Aristoteles in die blinde ertragslose Unruhe ewigen Werdens, die Plato gezeichnet hatte, das Moment der Stufen und des Steigens. Er schafft den Begriff der „Entwicklungsveränderung", das ist beständigen Fortschritts des Werdens in fester Richtung. Aber indem Aristoteles die Bewegung logisiert, raubt er ihr den axiologischen Puls. Die ethische Spannung zwischen der stets nur unzulänglichen Wirklichkeit und der göttlichen Idealität des Dinges fällt unter den Tisch. An ihre Stelle tritt die bloß zeitliche Spannung zwischen der gegenwärtigen Anlage und der späteren Wirklichkeit. Nur noch Zukunft liegt in den Dingen, aber nichts mehr von Ewigkeit, die an alles Gegebene Maßstäbe des Ungegebenen hält.

Das dritte Monadenstreben, sich zu ergänzen, kommt erst der neueren Philosophie zu Gesicht. Wohl hatte man schon im Altertum und Mittelalter davon gesprochen, daß die erkennende Seele alle Dinge werde, indem sie deren abgezogene „Formen", die zu ihr kämen, aufnehme und in sich übernehme. Aber man wußte nichts von dem allmächtigen Lebensdrange der Seele, ihrerseits zu den Dingen zu kommen, um die eigene Lebenshöhe durch Erfüllung mit deren Sein zu steigern und sich zu einem All zu weiten. Die Stimmung des Novalis,

„Alles muß ineinandergreifen, eins durch das andere gedeihen und reifen,
Jedes im andern dar sich stellt, indem es sich mit ihnen vermischet
Und gierig in ihre Tiefen fällt, sein eigentümlich Wesen erfrischet
Und tausend neue Gedanken erhält"

schlief noch. Es blieb bei dem Gedanken, daß sich die Seele rein vorstel-

lungsmäßig allen Dingen angleiche. An eine Lebensangleichung dachte man nicht, außer Gott gegenüber. Hier kam allerdings alles darauf an, daß man sich im Erkennen des höchsten Seins mit diesem verähnliche. Der Ueberwert Gottes ließ die Empfindung von einer Werthaftigkeit der Dinge nicht erst aufkommen. Genug, wenn die Vielheit der letzteren in der Seele als bilderndem Allvermögen aufglänzte. Gott dagegen wollte man real sein. Darauf allein zielte die Willenslebendigkeit, während es eher für Sünde und Gefahr galt, sich in die Dingwelt zu vergaffen.

Der Drang, in den Dingen zu leben, statt sie nur ideellerweise im Denken abzuspiegeln, erwachte erst in der neueren Zeit, als man anfing, Gott in den Dingen zu suchen. Nun strebte man hinaus über die intellektuelle Genügsamkeit, mikrokosmische Eigenschaft der Seele schon darin zu erblicken, daß sich in bloßem Vorstellen die Bilder der Dinge zusammenfänden. Läßt doch noch so viel Wissen über alles und jedes unsern Wesenskern unberührt und unbereichert. Man drängte jetzt mit dem Herzen nach den Dingen, suchte sie in einem ganz andern Sinne als bisher zu erfahren. Man wollte ihr äußeres Sein in inneres Leben verwandeln und dadurch Allheit in sich selbst erleben. „Trinken, was die Wimper hält von dem goldnen Ueberfluß der Welt!" und nicht nur trinken, sondern sich davon erfüllen, durchströmen, durchkraften lassen, um an ihm und in ihm über sich hinaus zu wachsen.

Diese Denkweise beginnt mit Bruno. Er zeichnet als Erster das universale Ergänzungsstreben der Monaden mit jener seltsamen Lehre, daß die Seele alle Gestalten, die es überhaupt gibt, durchwandern müsse (vgl. oben S. 140). Aber wozu bedürfte es erst eines Zukunftlebens der Seele, um das All der Dinge in sich zu verwirklichen? Faustischer Drang reißt sie schon jetzt in alle Lebensfluten. Solchen Drang haben Herder, Goethe, die Romantiker im modernen Menschen geweckt. Diesem ist die Empfindung, eingeschränktes und beengtes Einzelwesen zu sein, unerträglich geworden. Er gibt sich dem Ergänzungsdrange bewußt hin und zielt darauf, die Seinseinheit, die draußen in tausend einander entfremdete Dinge auseinandergesplittert ist, in seiner Person zurückzugewinnen. Aus der zerspaltenen Umwelt will er dadurch, daß das Ich sie als aneignender Mittelpunkt in sich hineinnimmt, eine konzentrierte, belebte und belebende, Innenwelt machen. All das Zerstreute sammeln, es arbeitend und verarbeitend in sich sammeln und aus der schmalen und kleinen Einheit, die man ist, eine reiche und weite Einheit werden!

Das Bewußtsein von den metaphysischen Spannungen ist nicht nur in philosophischen Systemgedanken hervorgetreten. Es spiegelt sich auch in den Meinungen, die sich über letzten Lebenswert instinktiv gebildet haben. Will man Höchstes, das sich erleben läßt, bezeichnen, so spricht man von „Glück", „Persönlichkeit", „Seligkeit". So geläufig die Namen sind, so häufig wird man über ihren Sinn uneins. Das macht, daß bei dem Einen

mehr dieser, bei dem Andern mehr jener metaphysischer Hunger aufgewacht ist, der auf seinen Begriff vom höchsten Gut einfließt.

Man kann in den Begriffen „Glück", „Persönlichkeit", „Seligkeit" sowohl eine Steigerung wie einen Gegensatz wahrnehmen. Einerseits scheint die Höhe des Glücks in obiger Reihenfolge zuzunehmen. Mehr als das, was man „Glück" schlechthin nennt, bedeutet das Glück der „Persönlichkeit". Weit auch über dieses hinaus ragt das Gottesglück der „Seligkeit". Bei „Stirb' und Werde!" ist hier alle Ichbetonung unter und doch ein neues Leben in wunderbarer Einheit und Gesättigtheit aufgegangen. Eine höhere Art von Persönlichkeit ist geworden, bei der im Ewigkeitshauch der Liebe das selbstische Wesen abgefallen ist. Andererseits deutet die verschiedene Prägung jener Begriffe aber auch einen Gegensatz an. Was die Menge „Glück" nenne, sei gegenüber dem, was als „Persönlichkeit" oder „Seligkeit" erlebt werde, überhaupt kein Glück, sondern leerer Glücksschein. Einzig in Persönlichkeitssetzungen und Seligkeitsschenkungen werde wahres Glück erfahren. Handelte es sich in der ersten Fassung der Begriffe um einen Grad- oder auch Artunterschied geringeren oder höheren Glücks, so handelt es sich in der zweiten Wendung um den Unterschied von Scheinglück und Wahrglück.

Bei dem Gegensatze zwischen Scheinglück und Wahrglück wird der Begriff „Persönlichkeit" verwendet, um Lebenseinheit auszudrücken, im Unterschiede von jeder einheitslosen Lebensführung, die als Glücklosigkeit empfunden wird. Der landläufige Persönlichkeitsbegriff läßt unentschieden, ob es sich mehr um Einheitsfülle des Lebens oder mehr um Einheitssetzung handelt. Beides ist zu trennen. Einheitsfülle des Lebens: hier ist gemeint, daß das Ich irgendwie Allheit in sich fühlt. Einheitssetzung: das ist die eigentliche Persönlichkeits tat des „synthetischen Vorziehens".

Es gibt Einheitsglück (Persönlichkeit gleich Ich, das sich im Allverspüren erhöht findet) ohne Einheitssetzung (Persönlichkeit als Charakteranschaffung). Beruht doch letztere erst auf der Spaltung der natürlichen biologischen Einheit, auf ihrer Zerlegung in ein selbstisches und ein unselbstisches Gebiet, von denen immer nur das eine in die Willensspannung aufgenommen wird. Solche vorgängige Selbstentzweiung möchte mancher auslassen. Einheitsglück, wie er es meint, ohne daß der Schwertschlag der Einheitssetzung durch die Seele fährt, kann z. B. künstlerischem Erleben gesellt sein. Aller Bildungshunger zielt auf dies „Monadenglück", das Gottheitsglück der Ergänzung und Entwicklung, während freilich die allertiefste Glückserfahrung, der Gottesblitz des Ungegeben im Willen, nur bei Einheitssetzungen zu entspringen vermag. Eben weil letztere die Möglichkeit zu allerhöchstem Wertleben darbieten, stellt man sie (Persönlichkeit im Sinne von Charakteranschaffung) oft schon selbst dem Scheinglücke gegenüber auf die Seite des Wahrglücks. Enthält nicht aber

der widergöttliche Charakter, die selbstische Einheitssetzung, vielmehr eigenes Unglück?

Man spricht auch von allerlei Persönlichkeitsidealen. Hier handelt es sich um verschiedene Weisen, wie „Einheitsfülle" des Lebens gedacht wird. Und zwar läßt sich in den Arten solchen Wahrglücks, zu denen sich einzelne und ganze Richtungen bekennen, eine Steigerung erkennen, die den Wegen entspricht, die Plato, Aristoteles und Bruno zuerst gegangen sind. Es sind die Wege von Entwicklung, Ergänzung und geistiger Geburt. Ein Mensch war im Rahmen, sei es der einen, sei es der anderen metaphysischen Spannung über seinen Alltag hinausgewachsen, wobei in ihm inneres Blühen und Glänzen angehoben hat. Er erfuhr eine Possestwerdung, göttlichen Lebensblitz, im Aufhören der Spannung. So viele Gottheitsspannungen sich in ihm erfüllen, in so vieler Weise kann er Persönlichkeit, im Sinne von Einheitsfülle, erleben. Das spiegelt sich in den Persönlichkeitsidealen, die umlaufen.

Anders ist die Weise der platonisch-christlichen Persönlichkeit, anders die der aristotelisch-pestalozzischen, anders die der brunonisch-goethischen. Hier die entwickelte Einheit leistungsmächtiger Kräfte — der Mensch ist im Idealfalle alles in einem geworden, was in ihm ist; dort tausend Seinsströme von außen, im Spiegel der Seele verinnerlicht, — er ist alles in einem geworden, was um ihn ist; dort das handelnde Allesseinkönnen der Liebe — im Menschen ist Größeres geworden, als in allem Drängen seiner Anlagen und allem Reichtum seiner Umgebung aufschließbar ist. Alles noch so hohe natürliche Glück, auch noch das Gottheitsglück der Entwicklung und Ergänzung, d. i. das Monadenglück im Zuruhekommen der beiden ersten Spannungen, ist hier von der unvergleichlichen Höhe des Glücks überboten, das über uns kommt, wenn sich unter Tilgung der dritten Spannung die ungegebene Einheit im Willen verwirklicht. Auf diesem Höhepunkt erscheint das Leben der Persönlichkeit als „Seligkeit", das ist lebendiges Gottesglück [1].

Treten wir nunmehr näher an den Problemkreis „Glück, Persönlichkeit, Seligkeit" heran! Die Sonde, ihm nachzuspüren, liegt in unserer Hand.

§ 24. Wunschglück, Gottheitsglück und Gottesglück.

Im Hintergrunde unseres Bewußtseins steht dunkles Ungenügen. Die Gottheit hungert bei uns nach ihrem Einheitsleben. Verwirklicht es sich, so bedeutet das bei uns lebendig gewordene gottheitliche und göttliche Weben unser „Glück". Die Menge verwechselt mit der ständigen Sehnsucht

[1] Der Irrtum, daß solche Seligkeit, seliges Leben, von oben geschenkt werde oder im Jenseits winke, ist aus der platonisch-christlichen Deutung hinauszuweisen. Unter diesem verseinelnden Mißverständnisse hat die tiefste Werterfahrung, die alles „natürliche" Glück überbietet, allzulange gelitten.

nach diesem Glück, die uns alle durchzieht, ein anderes Ungenügen. Es ist das Oberflächenungenügen kommender und gehender Wünsche, jenes der metaphysisch-apriorische, dieses der psychologisch-aposteriorische Glückshunger [1]. Man könnte ersteren auch unseren letzten „W e r t hunger" nennen, im Unterschiede von „Triebhunger", jenem anderen Langen und Sehnen, das von den Wert e r s c h e i n u n g e n eingegeben wird. Im Werthunger harren in immer gleicher Weise die drei metaphysischen Spannungen ihrer Erfüllung. Im Triebhunger harrt mit stets wechselnden Graden unsattes Gefallen oder Bedürfnis auf Erfüllung.

Triebhunger stellt sich ein, wenn eine Gefallensregung des Objekts beraubt wird, das durch sie im Wertschein stand, und in dem sie sich gesättigt hatte, oder wenn in dessen Stelle ein anderer geringerer Wert eingerückt ist. Dergleichen „Bedürfnis" macht uns wünschen, um so mehr, je Besseres im Vergleiche mit dem jetzt Gehabten einst gehabt war oder in der Phantasie vorweggenommen wird. In der Stärke des Wünschens, über der Wucht zuständlicher Erregung, die es ist, erlöschen leicht die Wesensunterschiede des Gewünschten. Man richtet sich gern nach dem, was man heftiger wünscht, weil man es heftiger wünscht, nicht weil es mehr wert ist. Das, was man heftiger wünscht, ist überdies niemals etwas Festbestimmtes, sondern bald dies, bald jenes. Auf solch schwankes Brett stellt sich der analytisch Wählende.

Unser Glückshunger, der Hunger nach Lebenswert, läßt sich mit dergleichem Triebhunger, dem Auflodern unserer Bedürfnisse, die je und je auf zufällig Fehlendes zielen, nicht verselbigen. Es wäre auch falsch, unseren Glückshunger dann befriedigt zu glauben, wenn alle unsere Triebe z u s a m m e n im gesättigten Haben ihrer Objekte ausruhten [2]. In wem sich Gottesglück geschaffen hat, der ist, werden wir sehen, über alles Schwanken in der Skala des Triebhungers hinausgehoben. Er bleibt fröhlich und gewiß, auch wenn nicht aller Hoffnungen Blütenträume reifen.

Noch falscher wäre die Gleichsetzung von „Glück" mit „Lust". Der Hunger nach der Wert e r s c h e i n u n g „Lust" ist so wenig Glückshunger, W e r t hunger, daß er ihm geradezu gegensätzlich ist. Dieser Hunger würde uns, wenn wir uns ihm überließen, vielmehr darum bringen, daß sich das Hungern nach Wertleben, Glück, vollgenügendem Leben, befriedigte. Wer seiner Lust nachjagt, oder auch wer immer nur auf Selbstwert seiner Person erpicht ist, in dem kommt die Gottheit nicht voran. Weder kann sie als entfaltete ihre Ganzheit gewinnen: dem Lustgierigen und Eitelen

[1] Im folgenden bezeichnen wir als „Glück" schlechtweg das Gottheits- und Gottesglück, das unser eigentliches Glück ist. Handelt es sich dagegen um Triebbefriedigung, so ist diese ausdrücklich als „Wunschglück" gekennzeichnet. Gott h e i t s glück und Monadenglück haben den gleichen Sinn.

[2] So aufgefaßt in meinem Werke „Glück und Sittlichkeit" (1902 bei Niemeyer, Halle a. S.).

versagen sich Ergänzungs- und Entwicklungsglück, noch weniger wird sie als ungegebene lebendig. In keiner Art ihres Hungers, den die metaphysischen Spannungen ausdrücken, findet sie in der Seele von Selbstlern Erfüllung.

Darin liegt es begründet, daß Lust eine gültigkeitslose Werterscheinung ist. Sie *ist* nicht das Glück unseres Lebens. Freilich kann Jemand nach ihr als seinem *vermeintlichen* Glück greifen. Er kann ein bewußt Lustwilliger werden, indem er sich als Grundsatz seines Lebens vorschreibt, nicht mit einer Vernunftregel, sondern einer Willenstat, der Willenstat synthetischen Vorziehens, daß er auf Lust sein Leben richten *will*. Für ihn ist dann Lust *sein* Glück, d. i. sein festes Strebeobjekt geworden, sein „selbstgegriffenes" Glück, wie wir sagen wollen, um es vom Monaden- und Gottesglück zu unterscheiden. Zu derartigem Wunschglück, das man zum Lebenswert *macht*, hat er keinen angeborenen Glückshunger. Letzterer ist etwas Dauerndes, das sich untilgbar und überall gleich durch alles menschliche Wesen zieht. Nach Lust dagegen hungert den Menschen durchaus nicht immer. Der Hunger darnach *entsteht* erst, wenn sich nach dem Genusse von Lust das Bedürfnis nach Wiederholung des Genusses einstellt. Dieser Hunger nach Lust ist nichts als kommender und gehender Triebhunger ähnlicher Art, wie es Jemanden auch treibt, Anerkennung, die ihm zuteil geworden ist, von neuem zu erfahren, oder wie sich das Bedürfnis nach Wissen einstellt bei dem, über den irgend einmal das Gefallen an einsichtigem Erkennen gekommen ist. So viele Arten von Werten uns in unseren Gefallensregungen erscheinen, so viele zuständliche Bewegung, Wünschen, Triebhunger nach jenen Werterscheinungen, entsteht fort und fort im Menschen, nachdem in ihm die betreffenden Gefallensregungen wachgeworden sind.

Will er sich nicht als analytisch Wählender nach der jeweiligen Stärke seines Wünschens richten und so, zerschlitzt und zerrissen, der Zufallshöhe seiner wechselnden Aufwallungen zur Beute werden oder will er sich nicht als ichhaft Wählender wiederum nur einem anderen blinden Zufall seines naturhaften Daseins ausliefern, dem regellosen Zutappen der leeren Willensregung als solcher, sondern will er *sich* als ganzen Menschen in die Hand nehmen und in dem Wirrsal seiner Wünsche selbständiger Ordner werden, so *gibt* er als synthetisch Wählender in seine Gefallensregungen Rang und Unterschied. Hierbei entsteht ein neuer Begriff von „Glück", der schon vorhin erwähnt wurde, derjenige des „selbstgegriffenen Glücks".

So heißt die Werterscheinung oder Gruppe verwandter Werterscheinungen, die von dem Wählenden zum Leitstern seiner Lebensführung gemacht, in Kants Ausdruck zur Maxime des Willens, seines gestrafften Einheitswillens, erhoben wird, die immerdar vorgezogen bleiben soll, gleichviel, ob die darauf gerichteten Wünsche zufällig stark oder schwach sind. Wer sein Sinnen und Trachten auf das Wohl des Vaterlandes abstellt,

dem ist in diesem Sinne die Wohlfahrt seines Landes „selbstgegriffenes Glück“. Wer es auf Lust abstellt, dem ist in demselben Sinne Lust sein „selbstgegriffenes Glück“, vielleicht sehr unglücklicherweise für ihn. Aber darum ist weder sein Hunger nach Lust noch seine Sehnsucht nach Blüte und Macht des Vaterlands der metaphysische Glückshunger in ihm. Es ist und bleibt Triebhunger, durchaus von derselben Natur, wie anderer Triebhunger, anderes Wünschen, etwa Hunger nach Wissen oder Ehre. Nur daß das Objekt des betreffenden Triebhungers, sei er selbstischer oder unselbstischer Art, den Objekten von anderem Triebhunger synthetisch vorgezogen wird.

Der betreffende Triebhunger *ist* dann meist nicht stärker, aber kommt dem Menschen, der die ihm entsprechende Werterscheinung ein für allemal zum Inhalte seines Daseins gemacht hat, leicht stärker vor. Wird er erfüllt, so ruht das Gefallen an dem bevorzugten Werte, Lust, Ehre, Vaterlandswohl, oder welcher es sei, in seiner Sättigung aus.

Der tiefere Glückshunger des Menschen, der metaphysische Spannungshunger, kann dabei jämmerlich ungesättigt sein. Dies stets dann, wenn *selbstische* Werterscheinungen der Gegenstand unseres selbstgegriffenen Glücks sind. Machen wir dagegen aus *unselbstischen* Werterscheinungen unser selbstgegriffenes Glück, so kommt unser metaphysischer Glückshunger zur Ruhe. Je mehr wir z. B. nach Wahrheit hungern, auf sie unser Wollen einstellen, um so weniger hungert es in uns nach Lebenswert, um so mehr ist unser metaphysischer Glückshunger schon auf dem Wege zur Erfüllung. Der letztere Hunger ist im Grunde gar nicht *unser* Hunger. *Wir* hungern allerlei Wert*erscheinungen* entgegen. Der Hunger nach Wert*leben* aber, und zwar unserm Wertleben, ist in der Statik der drei metaphysischen Spannungen gegeben und besteht darin, daß im Rahmen der Einzelwesen, ihrer Entfaltungen, die *Gottheit* ihre Ganzheit (Gottheitsglück) und über alle Entfaltungen hinaus ihr ungegebenes Unendlichkeitsleben (Gottesglück) sucht. Auf der Wagschale *ihres* (Glücks-)Hungers entscheidet sich der axiologische Gehalt *unseres* (Trieb-)Hungers. Unser selbstgegriffenes Glück mißt seinen Wert oder Unwert an der Weise, wie das Gottesglück oder Gottheitsglück in uns gefördert oder gehemmt wird.

Alles Gottes- und Gottheitsglück hängt davon ab, wie wir uns zu den Fremdwerterscheinungen stellen. Sie sind der Regenbogen, der sich von uns zum Himmel des Ungegebenen spannt. In dem Maße, wie wir uns sehnen, für unser Leben Aufgaben aus Fremdwerterscheinungen zu nehmen, beginnt sich die Sehnsucht der Gottheit nach ihrem Leben zu sättigen. Je weniger uns aber nach einem Leben in Fremdwerterscheinungen hungert, um so unaufgeschlossener bleibt das Licht der Einheit. Ihr metaphysischer Glückshunger *braucht* unsern Triebhunger nach Wahrheit und jeglicher Fremdwerterscheinung. Jener ist und bleibt gottheitlicher Hunger,

Hunger der Gottheit nach dem Durchbruche ihres Lebens in unserm Leben. Dieser ist und bleibt unser eigenes Wünschen und Treiben, an sich nicht verschieden von dem Wünschen und Treiben, das uns nach selbstischen Werterscheinungen zieht. Aber das letztere Wünschen und Treiben läßt den Hunger der Gottheit in uns leer, das andere Wünschen und Treiben, das auf unselbstische Werterscheinungen zielt, bringt, wenn wir es willensmäßig festhalten, den Hunger der Gottheit in uns zur Erfüllung. Es setzt sich dann, je nachdem, ihr Ganzheits- oder ihr göttliches Werdeglück in uns.

Entscheidend ist hier nicht, daß man sich überhaupt mit Fremdwerterscheinungen zu schaffen macht. Vielmehr kommt für das göttliche Erwachen der unaufgeschlossenen Gottheit in uns alles darauf an, *wie* wir uns zu ihnen stellen. Nur wenn wir ihnen in einer Weise zustreben, die nicht von Selbstsinn und Selbstwilligkeit geleitet ist, gelangt das Streben der Gottheit in uns zur Ruhe. Der nackte Selbstler, in dem die Eigensucht noch ganz ungebrochen ist, hat es genug mit Fremdwerterscheinungen zu tun. Aber ihm bedeuten Mitmensch, Vaterland, Kunst, Wissenschaft, Religion immer nur Mittel zu seinen Zwecken. Er gebraucht jegliches, um daraus Vorteil zu ziehen, seine Macht zu steigern, seiner Gelüste zu pflegen. Sein Wunschglück enthält, wo er geht und steht, die Farbe seiner Selbstsucht und ist axiologisch ungültig, auch wenn darin die Fremdwerterscheinungen flattern. Er wird nie Gefäß, in dem Gott lebendig wird. Wohl könnte durch ihn die Gottheit zur Einheitslebendigkeit aufgeschlossen werden, und so sehnt sie sich, in der Unruhe der metaphysischen Spannungen, nach seinem Willen. Gäbe er den Willen her, nicht einen auf sich gerichteten Willen — sein Wille müßte auf Fremdwerterscheinungen gerichtet sein —, so gäbe sie ihm das Glück der Persönlichkeit her. Es besteht in der inneren Beseligung und Erhöhung, die aus ihrem gottheitlichen Ganzwerden und ihrer Gottessetzung entspringt.

Am höchsten rauscht im Menschen der Lebensstrom der Einheit auf, wenn ihr Ungegebenes durchbricht. Dann setzt sie sich *göttlich*. Den Menschen aber macht sie wesenhaft und taucht ihn in eine Seligkeit, hinter der der Name des „Glücks" noch zurücksteht. Die Bedingung hierfür ist unsere reine Hingabe an unselbstische Aufgaben. Solche Seligkeit bedeutet innerlich noch mehr als das Brunosche Werdeglück der Ergänzung und das aristotelische der Entwicklung, das auf dem Boden jener Spannungen ausblüht, in denen die Einheit ihrer *gottheitlichen Ganzheit* zustrebt.

Auch das Ergänzungs- und Entwicklungsglück ist aber keine Erregtheit des bloßen Einzelwesens. Wenn uns mit jedem Schritte, den wir in der Entfaltung unserer Kräfte und der Ausweitung unserer Seele vorwärts tun, Wellen der Lust durchfluten und sich unser Personwertgefühl steigert, so geht auch hier mehr mit uns vor, als aus uns hervorgeht. Was in dergleichen seelischem Hochgefühl auflebt und in es hineinlebt, ist Atemzug

der Gottheit. Er fängt zu weben an, wo immer wir uns in ein Objekt einfühlend versenken. Alsdann geschieht ein Einheitlichwerden des Objekts, in das wir uns einschauen, mit uns, die wir seinen Gehalt und seinen Antrieb empfangen. Man ist mit anderm neben sich wie zu einer Selbheit zusammengenommen.

„Monadenglück" nannten wir diese innere Ausweitung. Sie ist eine Regung des Selbheitgewinnens der Gottheit. Unsere Eigenart versinkt nicht, das metaphysische Geschehen vernichtet sie nicht, sondern sie wird von dem Werdestrom der Gottheit erhöhend durchwest. Wir erleben den überzeitlichen Gottesaugenblick mit tiefer Lust, und zugleich überkommt es uns, ungesucht und ungewollt, als höbe sich der Wert unserer Person. Der Hauptteil dieses Glücks liegt dann nicht in dem Personwertgefühl, das uns erfüllt, noch weniger in der lustvollen Zustandserregung. Er liegt im Wertleben selbst, darin, daß man durch unselbstisches Gefallen zu etwas über sich hinaus bewegt wird und sich davon beleben läßt, daß man Anderem die Seele öffnet und das Andere uns seinen Inhalt gibt, und daß das, was unser und des Anderen ist, zu neuer geistiger Lebendigkeit und Wesenhaftigkeit = Gottheitsleben zusammenlebt. Die horchende und vernehmende Seele ist hier nicht auf Eitelkeit und Lustbegehren eingestellt, um doch fröhliches Hochgefühl davon zu erfahren, daß sie Hülle von Höherem geworden ist. Das Glück der Gottheit ist der Kern solchen Werterlebens, während unsere Lust und unsere Personwertsteigerung ihre Ganzheitsschwingung nur begleitet. Jenes ist der Hauptton, in dem Sphärenschreiten klingt, unsere Lust und Personwertsteigerung ist der leise und weiche Nebenton, der von dem großen und mächtigen Tonstrome getragen wird.

§ 25. Näheres über Entwicklungs- und Ergänzungsglück.

Mit doppelter Spur ist uns eingezeichnet, daß die Gottheit ihr Leben in uns verwirklichen will, negativ, indem hinter jeglichem Selbstsinn das Gefühl heimlicher Leere nagt, positiv indem uns allerlei Fremdwertschein über uns hinauslockt. Jenes Gefühl der Leere soll uns merken lassen, daß in der Ellipse unseres Lebens nicht Ich-Mittelpunkt, sondern Gott-Brennpunkt alles bedeutet; daß nur im göttlichen Brennpunkt Wertleben entstehen kann und dafür den Menschen und seinen Willen braucht. Das Mittel, uns zu gewinnen, sind die Fremdwerterscheinungen. Im Menschen, der in ihnen lebt, indem er sich ihnen nachverstehend öffnet oder liebend hingibt, entspringt aus den Tiefen der Einheit selbstschöpferischer Wert. Er steht in innerem Werden, das ihn beglückt.

Nicht Jedem ist solche Erfahrung zugänglich. Sie ist von vornherein verscherzt, wenn man, seines Selbst voll, das Selbst anderer mißachtet und über alles, was existiert, mit seinem Eigennutz herrschen will. Aber

auch jenen weibischen Selbstlern versagt sich von vornherein die göttliche Wertbewegung, die zwar die eigene Leerheit spüren, aber nur, um desto begehrlicher auf alle Fremdwerterscheinungen zu schielen, die, statt zu vernehmen oder zu geben, nur immer nehmen möchten. Nicht um Wesen zu erschauen oder gar um Güte zu erweisen, wenden sie sich zu dem Fremden hin, sondern um Gut zu gewinnen. Ob ihnen die fremde Wesensart zum Gegenstande begehrlicher Nachahmung wird, oder ob sie dem Rausche verfallen, als seien sie ihre unmittelbaren Teilnehmer und mit Mitwert angesteckt, oder ob sie daraus Reiz und Genuß für schwärmende Augenblicke nehmen, statt sich daraus Aufgaben zu selbstvergessener Arbeit zu holen, stets langen sie nach sich, indem sie nach außen langen. So bringen sie die Fremdwerterscheinungen um ihr Recht und die unselbstischen Gefallensregungen, denen jene rufen, um ihr Leben. In keiner der metaphysischen Spannungen, die unser Wesen durchziehen, bringen sie das Leben der Gottheit voran. Nichts von Entwicklung oder ausweitender Ergänzung, in der gottheitliche G a n z h e i t leuchtet, noch viel weniger von jenem Leben wesenhafter Güte, in der das U n g e g e b e n e der Gottheit als Liebe durchbricht! Eben darum bleibt die Hand, die sich in solcher allzu lüsternen Weise nach den Fremdwerterscheinungen ausstreckt, leer. Ihr versagt sich das Gottesglück, das nicht aus äußerem Sein herüber, sondern nur als inneres Werden hervor kommt.

Andere e r f a h r e n dies Gottesglück. Den Fremdwerterscheinungen gegenüber ist offener ihr Sinn, wärmer ihr Herz, und nun beginnt das Saitenspiel der metaphysischen Spannungen in ihnen zu tönen. Anders tönt es, wenn man die Fremdwerterscheinungen aufnehmend auf sich wirken läßt, und anders, wenn man hingebend für sie wirkt. Im ersteren Falle steht der Mensch, ohne die Unruhe und den Zwiespalt der Wahl vor den Fremdwerterscheinungen. Er läßt sie gleichsam zu sich kommen, und nun schenken s i e ihm ihre Geheimnisse und erfüllen sein Wesen mit Reichtum. Im anderen Falle schenkt e r sein Ich in ihr Wesen. Ihnen gehört sein Wollen und Handeln. Daß sie leben und vorwärtskommen, dazu treibt ihn Liebe und wirft sich in seine Kraft.

Das sind zwei grundverschiedene Arten, sich zu den Fremdwerterscheinungen zu stellen, und grundverschieden tönt die metaphysische Antwort. Dort grüßt im Rahmen des Gegebenen Ansatz zum Ganzwerden der Gottheit, hier steigt Ungegebenheitsleben auf; dort kommt entfaltete Einheit, hier ungegeben Land in uns voran. Dort die Weise universaler Harmonie, hier die Weise tieferer Seligkeit durch Bruch und Ueberwindung hindurch. Dort wird der Funke g o t t h e i t l i c h e n Lebens geweckt, der aus den ersten beiden metaphysischen Spannungen herausschlägt, hier wird der G o t t e s blitz entsiegelt, der in der dritten metaphysischen Spannung ins Dasein drängt.

Das Wesen der ersteren Stellungnahme ist schlechthinige Hingegeben-

heit an das Objekt. Man geht auf den Gegenstand als solchen rein sachlich ein. In diesem Falle ruht unser synthetisches Wählen. Kein Bruch, wenn man es so nennen darf, geht durch unser Wesen. Man ist nicht zu einer entzweienden Entscheidung darüber gedrängt, ob Eigenes gegen Fremdes oder Fremdes gegen Eigenes hintan zu setzen sei, sondern öffnet sich schlicht dem Sachgehalt, der einen beschäftigt. Der Seinsgestalt, die auf einen einwirkt, hingegeben, verhält man sich aufnehmend, empfangend, eben deswegen nicht darbringend und sich hinschenkend im Himmel der Selbsthingabe. Was man handelt, geschieht dem Gegenstande als solchem weder zu Lieb noch zu Leid. Indem man dessen Sein gedanklich oder anschaulich auseinanderlegt, es logisch umformt oder ausdrucksvoll nachformt, tut man nichts, was seiner Notdurft diente. Der Wille ist hier gleichsam vereinfacht. Er hat sich auf die Sache eingestellt, so daß diese wie von selbst in uns lebt, nicht daß wir für die Sache unser Selbst hinauslebten, das ist in synthetischem Wählen zugunsten der Sache Bedürfnisse des eigenen Lebens bewußt verneinten. Die Krone solcher Stellungnahme ist die künstlerische und wissenschaftliche Bewegtheit. Hier verrichten wir unser Geistwerk mit der Sache. Sie ist aber schon im einfachsten Handwerk gegeben, wo wir in Könnensdurchkraftung mit der Sache dinglich formen. Handwerkliches Können bedeutet, daß die Sache im Spiele unserer Kräfte lebt und umgekehrt unsere Fähigkeiten im Zwange der Sache belebt werden. Geistwerkliches Schauen bedeutet, daß wir in den Wesensstrom der Sache tauchen. Es ist dann, als nähme in diesem Ausschnitte die ganze Unendlichkeit des Entfaltungsalls bei uns Wohnung. Beim Handwerk gebiert sich in uns mehr das Gottheitsglück der Entwicklung, beim Geistwerk mehr dasjenige der Ergänzung.

Dem Menschen, der in der Weise der Entwicklung und Ergänzung „Persönlichkeitsglück" erlebt, scheint sich seine Eigenart erst recht zu bestätigen. Er fühlt sich als lebendiges Zentrum, das sich in der Einheitskraft seiner Funktionen immer wieder nach außen streckt, um sich, wachsend und geweitet, zu sich zurückzubiegen. Sollte ihn dies Frohgefühl der Entwicklung und Ergänzung nicht dazu auffordern, es selbst zum Gegenstande des Strebens zu nehmen, die Fremdwerterscheinungen ausdrücklich nur als Mittel der eigenen Vervollkommnung zu behandeln? Scheint sich nicht das Glück des Wachsens und Werdens erst recht vertieft und gesättigt bei Jemandem einstellen zu müssen, der seiner Entwicklung und vielseitigen Ausbildung ganz unmittelbar lebt? Vielleicht überhaupt ohne Umweg über Fremdwerterscheinungen?

Die Antwort lautet „Nein!" Das Ganzheitsglück der Gottheit, das Frohgefühl der Entwicklung und Ergänzung kann über uns nur kommen, wenn wir uns willig dem Gehalt von Fremdwerterscheinungen öffnen. Das mag mindestens demjenigen, der voll von Entwicklungsglauben an sich selbst ist, befremdlich erscheinen. Zumal dem Jüng-

ling kommt das eigene Wesen wie ein unaufgeschlossener Gott vor. Ihm ist, als ruhe göttlicher Besitz in ihm, den er nur auseinanderzufalten brauche, um in unermeßlicher Fülle zu stehen. Er fühlt, wie seine Anlagen Knospen treiben und zur Betätigung drängen, und so dünkt er sich von vornherein aller Möglichkeiten mächtig. Er meint der bloßen Entwicklung seiner Anlagen, nichts als ihrer Entwicklung, dienen zu müssen, um es dahin zu bringen, daß alle seine Kräfte zusammen und gleichzeitig regsam werden. Beseligt nimmt er den Zeitpunkt voraus, da sich das alles in Durchdringung auslebe, er das selbstmächtige, entwickelte Ganze aller seiner Fähigkeiten und damit vollendete Persönlichkeit, ein Possest, die verwirklichte Allheit der in ihm schlummernden Gaben geworden sei.

In Wahrheit, das wurde schon einmal berührt, ist auf sich beschränktes Werden unmöglich. Es gibt keine Uebung und harmonische Entwicklung unserer Kräfte, ohne daß ihnen Nahrung von außen dargeboten wird. Nur in der Aneignung und Verarbeitung fremden Stoffs vermögen die eigenen seelischen Schwingen zu wachsen und nur, wenn sich jenem Sinn und Wille der Seele hingebend öffnet, vermag er bildend und entwickelnd auf uns einzuwirken. Der Jüngling, der alles von der eigenen Entfaltung erhofft, ist sich nicht bewußt, wie viel schon von außen auf ihn hineingewirkt hat und wie viel weiter in ihn hineinwirken muß, damit er die eigene Reife findet. Diese Reife selbst ist aber kein Zusammentreten *aller* seiner Fähigkeiten, sondern die einheitliche Leistungsmächtigkeit seiner höchsten Fähigkeiten, deren Regsamkeit einsetzt, wenn die niederen gearbeitet *haben*.

Hier greift, wie es im Begriffe der Entwicklung liegt, eine Art Funktionswandel Platz. Erst die *Blüte* einer Funktion bedingt die Geburt der daran anschließenden; aber die frühere Funktion kann nicht blühen, ohne daß sie durch äußere Seinströme befruchtet wird und in der Arbeit am Gegenstande erstarkt. Man muß sich von dem Gegenstande einnehmen lassen, muß seine Seele von dem eitelen Bewußtsein seiner selbst entleeren und sie zur lauschenden, vernehmenden machen etwas Anderem gegenüber, neben dessen Gehalt man keinen eigenen Gehalt betont. Dann verlebendigt und vergeistigt sich die eigene Kraft und dann erst *kann* aus der Einheit von Seele und Sachgehalt die neue höhere Funktion wachsen, der sich neue Möglichkeiten des Gegenstands zu neuem Lebensreichtum aufschließen. Also nichts von einer bloßen Auswicklung gegebener Anlagen! Die erste und zweite metaphysische Spannung müssen zusammengreifen, um Ganzheit des Menschen zu ermöglichen, soweit sie im Bezirk und mit den Mitteln der Entfaltungswelt möglich ist. Man kann nicht einzig und allein dadurch, daß man sich entwickelt, Persönlichkeit werden. Es muß hinzukommen, daß man sich ergänzt, und das bedeutet schon, daß Sinn und Empfänglichkeit für Fremdwerterscheinungen wach sein müssen [1].

[1] Der Jüngling ist ein Possest in der Hoffnung, der Greis in der Erinnerung. Letztere vermag in allgegenwärtiger Einheit alles zusammenzufassen, was durch

Jeder, der sich so verhält, der den Dingen mit offenem Sinn entgegenlauscht, erfährt neben dem Glücke der Entwicklung das Glück der Ergänzung. Es ist, als ob sich in seinem Aufnehmen und Empfangen Bruchstücke des gottheitlichen Seins, das in Einzelwesen auseinandergetreten war, wieder zusammenfänden. Unter Wechselwirkung der Seele mit ihrem Gegenstande, indem wir Fremdes in uns sammeln, uns in ihm und es in uns konzentrieren, sammelt und konzentriert sich Gottheit, die sich in den Entfaltungen verloren hatte. Das geistig belebte, vielseitig angeregte, gleichzeitig zusammengefaßte und ausgeweitete Ich wird zu einem Mittel ihres Ganzwerdens. Was hier bei uns vorgeht, bricht aus überindividuellen Hintergründen hervor. Die auseinandergesplitterte Einheit tut in uns einen Schritt zurückkehrender Ganzheit. Sie webt durch solche Seelenaugenblicke unseres possestförmigen Lebens mit einem Lebensfunken, der aus den beiden ersten metaphysischen Spannungen bricht. Jegliches Schauen und Begreifen geht mit diesem inneren Wunder schwanger. Denn schon in der geringsten geistigen Einfühlung löst sich die Vereinzelung der Dinge. Jedes Nachverstehen ist ein Schritt in der Richtung des Ganzwerdens der Gottheit und gibt ihr in uns Regung und Bewegung. Etwas von ihr, was in metaphysischer Spannung gebunden war, gewinnt Bahn. Indem wir uns mit dem Geschauten ergänzen und an ihm entwickeln, schlägt sie die Augen auf, und ihr Erwachen ist im Glück unseres Schauens. Um so leuchtender ihr Leben und um so glühender das Glück unserer gegenständlichen Vertiefung, je wesenhafter letztere ist. Es gibt eine Mächtigkeit des Einfühlens, beim Künstler, die bis in die Schaffensmitte der Einheit dringt. Darin erneut sich wie mit einem Griffe ihre ganze Entfaltungsgewalt. Sie kostet sich gleichsam in ihrer vollen Gegebenheitstiefe, auch wenn sich das weltverjüngende Schauen nur diesem oder jenem einzelnen Gegenstand zukehrt.

Es ist mit solchem sich Einhorchen in die Dinge etwas anderes, als um ihr bloßes Vorstellen oder um die Herausarbeitung ihrer begrifflichen Wahrheitsgeltung in der Wissenschaft.

Das flache Vorstellen spiegelt die Welt nur ab, ohne uns ihren Gehalt mitzuteilen. Der Gegenstand wird unseren Sinnen gegenwärtig und dadurch zum Hebel für allerlei Handeln, berührt uns aber nicht in seinem Sein. Er bleibt ein Mittel für unsere Zwecke, statt daß uns seine stumme Sachlichkeit gefangen und aus unserer Selbsteingestelltheit herausnimmt. So werden wir nicht für die Dinge, die Dinge nicht für uns lebendig. Ihre Tiefe schweigt uns, so sehr uns ihr Bild beschäftigt, und das geistige Ganze aus ihrem Du und unserm Ich harrt ungeweckt.

---

unser Leben gegangen ist, vermag in eins zu ballen, in die Kraft des Punktes zusammenzuziehen, was die Linie unseres Daseins nacheinander vor uns ausgebreitet hatte.

Im Gelten der Wahrheit andererseits schafft sich ausschließlich die reine Göttlichkeit des Denkens. Ideelle Alleinheit leuchtet durch die Methoden der Wissenschaft auf. Alles Objekt ist in eine Universalität gehoben, gegen die jeder gegebene Ganzheitseindruck nur Gleichnis ist. Statt daß sich Entfaltetes kraft seelischer Ergriffenheit in seiner Erscheinung verwesentlicht, wird in logischen Neusetzungen alles Entfaltete überboten. Eben dies ideelle Gelten bleibt zudem weit mehr auf seiten des Gegenständlichen stehen, als das künstlerisch Geschaute. Die erkannte Wahrheit kommt uns gleichsam neutral zu Gesicht. Im einsichtigen Akte des Wissens entstanden, fordert sie zu neuen Akten der Einsicht auf. Das künstlerisch Geschaute dagegen spricht sich in unser ganzes Sein hinein. Die Wahrheit müßte erst als Werterscheinung unseren Willen gewinnen, ehe sie mit ihm und er mit ihr zu einem lebendigen Wertganzen zusammentreten könnten. Das geschieht, wenn man es sich in synthetischem Wählen zur Regel des Willens macht, die Wahrheit überall zu fördern, mitzuteilen, zu bezeugen. Dann lebt man in der Wahrheit und die Wahrheit lebt in einem.

Aber diese Stellungnahme der Hingabe, die das Leben von Gott-Ungegeben unter Tilgung der dritten Spannung heraufführt, gehört nicht hierher. Im gegenwärtigen Zusammenhange handelt es sich um gottheitliches Ganzwerden im Rahmen der zweiten metaphysischen Spannung. Nichtsdestoweniger kann auch der wissenschaftliche Mensch etwas von dem Eineignungsstrom des Entfalteten in Entfaltetes erfahren, sofern ihm die wissenschaftliche Beschäftigung mit den Dingen, die es auf logisches Wesen absieht, doch auch den Erscheinungsgehalt der Dinge vertraut und wert macht. Die besondere Gegegebenheit derselben wirkt auf ihn wenigstens nebenbei, während sie auf den Künstler mit unmittelbarer Gewalt wirkt.

Wird so oder so die Werterscheinung der Dinge „schauend“ erfaßt, so bewegt sich der Seelenstrom unseres Gefallens auf sie hin, und die Weise der Dinge wirkt auf uns ein. Unser Wesen bereichert und unsere Kraft entwickelt sich, und das bedeutet schon, daß in solcher Objekt-Subjekteinheit erwachendes Ganzheitsleben der Gottheit aufquillt. Der Schluß freilich, als ob mit der Zahl der Dinge, die wir schauend oder nachverstehend umfassen, bei uns das Ganzheitsleben der Gottheit vollständiger würde, läßt sich nicht ziehen. Alles, was in die Seele fällt, bringt an sich nur Endlichkeit zu unserer Endlichkeit. Die Dinge kommen als Menge zu uns und erdrücken, je mengenhafter sie sind, unsere Eigenheit, statt mit ihr zusammenzuwachsen. Nicht die Umfänglichkeit des Schauens und Vernehmens tut es, aber beim Künstler tut es die innere Kraft. Durch seine Seele haucht es, als ob aus ihm und seinem Gegenstande ein Urleben würde, als wäre sie ein Spiegel, der jeden Strahl, welcher auftrifft, mit neuen Lichtern der Schöpfungsgemeinschaft zurückglänzte. Der schauende Künstler behandelt

und betrachtet seinen Gegenstand nicht als Kreatur, sondern bringt das Mengenhafte gleichsam aus der Verflochtenheit des Weltdaseins auf den Augenblick zurück, wo es noch nicht mengenhaft war. Er empfindet die gegebene Welt, als spielte darin noch die sich entfaltende Gottheit in der Heimlichkeit aller Gestalten, deren jede die andere einladet, ihrer Schönheit zu genießen. Er erfährt gleichsam einen Blitz kosmischen Lebens. Pünktchen des letzteren glimmen in jeder Seele auf, die überhaupt vernehmend, empfangend, verarbeitend und schaffend an die Dinge hingegeben ist. Das kleinste Einleben in diese nährt schon den Lebenshauch des Alls. In unserem Entwickeln und Ergänzen spielt dann die Gottheit ihre Ganzheit. In das selige Spiel, darin ihre universale Einheit sich zu fühlen anhebt, werden wir hineingehoben. Durchwest von ihrem Werdeglück erfahren wir Schritt für Schritt selber werdend, wachsend und reifend, das brunonisch-goethische Glück der Persönlichkeit.

Es gibt keinen anderen Realwert, als die Bewegungen der Gottheit in uns, sei es die zuvor geschilderte im Einheitsspiel unserer entwickelten Kräfte, sei es die eben genannte, da sich in Menschen des Schauens Entfaltetes geistig mit anderem Entfalteten eint, sei es, worüber später, der Durchbruch ihres Ungegebenheitslebens, wenn Menschen der Liebe selbstvergessen handeln. Von wesentlich anderer Art sind die Werterscheinungen, die Objekte von allerlei Gefallen. Keine Werterscheinung ist Realwert, keine bedeutet etwa, daß Wertfeingehalt irgendwelchen Dingen aufläge. Zwar nimmt der naive Egoist die selbstischen Werterscheinungen ohne weiteres für innere Wertessenz. Gerade sie sind nicht nur keine solche, sondern bleiben überdies leerer Wertschein. Wer ihnen anhängt, in dem erlangt nie die Einheit ihr gottheitliches und göttliches Leben, das das Einzige ist, was wir uns unter „Realwert" vorstellen können. Die Wegweiser aber des letzteren sind die Fremdwerterscheinungen, die Objekte unselbstischer Gefallensregungen. Sie sind an sich auch nur Formen und Idealität, jedoch von tief bedeutungsvoller Bestimmung. Sie glänzen vor uns auf, um göttliches Wertleben in uns zu wecken. Was in den metaphysischen Spannungen lauscht, kann sich zu Laut und Ton bilden, wenn wir jenen Liebe und Verständnis schenken. Solche Musik kann nur mit uns gehen, wir können ihr nicht nachgehen. Aber mancher, dem sie ins Ohr gefallen, fängt darum doch an, nach ihr zu suchen. Er möchte unmittelbar seinem inneren Werden nachleben, möchte das beglückende Persönlichkeitsgefühl, von dem er sich erfüllt fand, dauernd in sich herstellen. Er macht sich hier Entwicklung, dort ausweitende Ergänzung, in einem dritten Falle die eigene Sittlichkeit zur bewußten Aufgabe.

Wir sahen aber zunächst, daß es eine Entwicklung rein aus sich heraus nicht gibt. Fehlt doch nicht nur die eigene Zukunft unserer Ganzheit, sondern in solcher Zukunft auch der Anteil, mit dem uns so viele Ströme von außen bereichern. Man kann sich nicht in sich und aus sich

selbst aufschließen, sondern bedarf der Fremdwerterscheinungen, die sich für uns aufschließen müssen. Darum muß bei dem, der sich auf Selbstvervollkommnung stimmt, der gewillt ist, immerfort mehr zu werden, als er ist, mindestens das Streben hinzutreten, sich mit äußerem Gehalt zu ergänzen.

Es ist das Streben des Bildungsjägers. Darin ist mehr Liebe zu sich als zu den Dingen.' Wohl hatte sich, wer so strebt, zuerst absichtslos den Einwirkungen von außen geöffnet. Die fremde Seingestalt als solche hatte ihn gefesselt und sein Verständnis gewonnen. Darüber erfuhr er, wie in ihm selber der Lebensstrom reicher und voller wurde. Er erfuhr jenen Realwert göttlichen Ganzlebens, das mit einer Steigerung auch seines Personlebens auf ihn herüberflutete. Diese Wertsteigerung steht fortan im Blickpunkte des Bildungbeflissenen. Ließ er sich vorher mit der Gegenständlichkeit der Dinge erfüllen, weil diese es ihm angetan hatten, so will er sich jetzt mit „Bildungswerten" erfüllen. Er will sich als geistigen Besitzer von viel Wißbarem sehen, um sich immer höher schätzen zu dürfen.

Daß er sich Vieles „aneignen" will, kennzeichnet den Bildungssüchtigen. Die Gegenstände haben aufgehört, sich ihm tief zu schenken. Nun hält er sich an die Menge. Bei aller Mühe seines Strebens harrt er aber vergeblich auf die Wiederkehr des Köstlichen, das einst von selbst zu seiner reinen Aufgeschlossenheit gekommen war: der Welle jenes Beglückungsstromes, zu dem die Gottheit dadurch aufstieg, daß nicht er sich vervollständigte, sondern daß sie sich mittels seiner Vereinheitlichung mit Anderm vervollständigte. Sein „Ein"eignen, nicht sein „An"eignen war der verborgene Hebel ihrer Lebendigkeit. Wenn er dabei von dem Gegenstande her Gehalt und von der Gottheit her Lust- und Personwertsteigerung empfing, so streckte sich doch sein ganzes Seelenleben immerfort nach dem Gegenstande und nicht nach seinen Bereicherungen aus. Gerade die Umkehrung seiner Stellung, die Jagd nach innerer Beglückung und Bereicherung, verscheucht das Beglückungserlebnis. Wer sich sucht, ist von dem Anderen, mit dem er zusammenströmen muß, damit göttliche Ganzheit werde, abgewendet, oder ist ihm doch nicht in der rechten, vom Ichsinn ledigen Weise zugewendet. So läßt er die Gottheit nichts finden und findet in der Selbstwilligkeit seines Schauens seinerseits nichts. Erst muß ihn ein Gegenstand wieder rein ergreifen und ihn wieder ganz in einen Horchenden und Vernehmenden verwandeln, dann wird er an dem Gehalt des einen Gegenstands so satt, wie er an noch so vielen Bildungsbrocken niemals werden kann. Er bleibt dann auch nicht müßig bei sich stehen, sondern wirkt sein Geschautes in sich oder außer sich aus. Er setzt die Stimmung, die er empfangen hat, setzt, als ein geistig Lebendiger, das geistige Gesicht, das er in sich aufgenommen hat, gleichsam fort. Der Drang der Sache bewegt ihn, sich mit dem Erlebten innerlich auseinanderzusetzen zur Gestaltung seiner Ueberzeugungen, oder es mitteilend und Zeugnis gebend

in Anderen hervorzurufen, oder es zeugend in Formen der Kunst darzustellen. Es ist, als hauchte ihn aus der Welle kosmosförmigen Lebens, das in ihm aufquillt, kosmische Schaffenskraft an.

§ 26. Vom Wertleben.
Unselbstische Hingabe und göttliches Werden.

Der Mensch kann sich zu den Fremdwerterscheinungen selbstisch, unselbstisch oder auf eine dritte Weise verhalten, die wir als schlechthinnige sachliche Hingegebenheit an das Objekt bezeichnet hatten.

Diese seelische Haltung ist die Bedingung, unter der die Fremdwerterscheinung „bildend“ auf uns wirkt, unsere Anlagen entwickelt, unser Sein mit ihren Wesensströmen bereichert. Die Fremdwerterscheinung wächst dabei auch über sich selbst hinaus — in uns. Je mehr man sich einem Gegenstand öffnet, um so mehr gibt er her, um so mehr vertieft sein Gehalt mein Wesen und entwickelt meine Seele seine Tiefe. So werden er und ich wie ein Kosmos. Entfaltetes, das zersplittert war, Seele und Gegenstand, haben sich zur Einheit gefunden. Erst damit lebt die Einheit und erlebt sich im Wunder ihrer Entfaltungen.

Eine ganz andere seelische Haltung gibt die Bedingung her, daß sich der Blitz ungegebenen Lebens entzündet, der in der dritten und tiefsten metaphysischen Spannung schläft. Wo er aufblitzt, entsteht eine neue Welt, die nicht erst darin besteht, daß sich die Eindrücke gegebenen Seins zu geistigem Reichtum zusammenfinden, sondern die ihre eigene Unermeßlichkeit hat. Jene seelische Haltung gibt sich als eine bestimmte Weise des synthetischen Vorziehens. Alles synthetische Vorziehen übertrifft die Art des Bildungsstrebens; es ist herbe Willens-Ehrlichkeit. Langt das Bildungsstreben nach Vielseitigkeit des Erlebens, so geht synthetisches Vorziehen auf Einheitlichkeit der Lebensführung. Was soll alles Aneignen und Aufnehmen, wenn wir selber zwischen Wünschen, die auf uns zielen, und Wünschen, die über uns hinauszielen, zwiespältig schweben? In wem sich Charakter gebiert, der nimmt die Entscheidung, über die Andere hinwegtändeln, fest in die Hand. Er wagt es, Bruch zu sein, um Ganzes zu werden, und schafft sich in solchem Sinne „Persönlichkeit“ an. Ihm widersteht der Flattersinn, der heute selbstischen, morgen unselbstischen Regungen nachgibt, und nach jeder dieser Richtungen nur Augenblicksentschlüsse aufbringt, der sich nach Laune auf Lust und Eigennutz und wieder nach Laune und Stimmung auf Freundschaft, Staatswohl, ideale Zwecke abwechselnd einstellt. Diese Haltung ist wurzellos und läßt ihren Träger innerlich ungeordnet, mag er im Rahmen äußerer Gesittung noch so ordentlich einherschreiten. Der Mensch selbeigenen Gewissens, in dem die dritte metaphysische Spannung Laut gibt, hält solche beliebte und bequeme Unausgeglichenheit nicht aus. Er zerteilt sich als synthetisch Wählender

und stellt sich bewußt auf ein Leben sei es der Lust und Eitelkeit, sei es treuen Dienstes an den Aufgaben ein, die ihm seine unselbstischen Neigungen stellen.

Hiermit ergreift ihn ein Energiestrom, darin sich neue Innenwelten erzeugen. Ein Lebenselement von einzigartiger Kraft schließt sich in seiner Entscheidung zwischen selbstischen und unselbstischen Daseinsinhalten auf. Die Seele übergibt sich dem Inhalt, den sie erwählt, in einer geschlossenen Einheitsform. Das naturhafte Dasein, das sie vorher führte, weicht selbstischer oder unselbstischer Geistigkeit, in der sie über die Ebene bloßer Entwicklung und Entfaltung hinausgehoben ist. Daraus kommt ihr Segen oder Unsegen. Selbstische Geistigkeit zersetzt, unselbstische Geistigkeit erhöht unser inneres Leben. Hier macht der Mensch mit seinem selbstgegriffenen Glück Erfahrungen des Lebens, dort des Todes.

Selbstgegriffenes Glück? Wir wissen, was das bedeutet: daß man eine bestimmte Werterscheinung oder Gruppe gleichartiger Werterscheinungen zum Leitstern der Lebensführung macht. Der selbstische wählt eine solche, von der er haben möchte; er will sich in seinem Handeln etwas zugute tun, mit eigener Lust, eigenem Personwert. Der unselbstisch Wählende will sein Eigenglück nicht. Nichts von dem, was man unter Wohlsein versteht, schiebt sich in seine Absicht. Sein Tun soll dem Objekt draußen zugute kommen, einem Mitmenschen helfen, ein ideelles Werk befördern. Bei ihm hat sich eine Umkehrung der Gesinnung vollzogen darin, daß er die blinde Eigenliebe und naturhafte Eitelkeit überwindet und in uneigennütziger Hingabe Aufgaben anderm zuliebe ergreift. Wo dies der Fall ist, wo ein Mensch in freier und befreiender Einheitswahl nicht bei seinen eigensüchtigen, sondern bei seinen unselbstischen Begehrungen Gehalt und Bedeutung seines Lebens sucht, in solchem Willenswunder ist die Geburtsstunde eines neuen Gotteswunders.

Machen wir uns zuerst klar, was es heißt, sich unselbstisch hinzugeben! Der Unselbstische weiß von sich nichts, als daß er ohne Selbstaufgabe von seinem Tun nicht lassen kann. Sein Herz ist voll für die Fremdwerterscheinungen. Alles bei ihm spannt sich, damit ihr Gutes vorankomme. Diese Haltung läßt sich dahin bezeichnen, daß er ihnen „Leben leiht". Er opfert ihnen nicht sein Sein, sondern läßt es in ihnen ausblühen. Er ist wie ein Baum, der blüht und ins Licht hineintreibt. Das Licht ist die Fremdwerterscheinung und die Blüte der Seele, das unselbstische Wollen, treibt deshalb zum Lichte, damit es, das Licht, heller wird. Wohl wird man dabei auch selbst wärmer. Aber streckte man sich in das Licht, um sich zu wärmen, so wäre es keine Hingabegesinnung; und solange einem dabei wie Selbsthingabe zu Mute wäre, jemand sein Tun als Opfer für Anderes empfände, wäre es wiederum keine Hingabegesinnung. In wem unselbstische Gesinnung erwacht ist, dem kommt weder jenes in den Sinn, noch ist ihm in dieser Art zu Mute. Er weiß nur, daß ihm das Leben in seinen

unselbstischen Neigungen lieber als das Leben in selbstischen Neigungen ist. Darüber kann ihm gar nicht der Eindruck entstehen, als vergeude er das eigene Sein an Fremdes. So mag es einem auswärtigen Beurteiler vorkommen. Ihm selbst handelt es sich nicht um einen Vergleich seines Seins mit fremdem Sein, sondern er entscheidet in sich und bei sich zwischen zwei Arten von Seelenregungen, deren eine ihn auf sich zurückwirft, die andere über ihn hinauszieht. Ein axiologisch erlebtes Willensverhältnis, nicht ein ontologisch gedeutetes Seinsverhältnis, bewegt ihn.

Der Lustsüchtige oder Personwerthascher will in seinem Tun Eigentum seines Lebens schmecken. Der über sich hinaus Ergriffene will sein Leben wirkend, schaffend, dienend in den Gegenstand als dessen Eigentum geben. Da ist alles in Tätigkeit, keiner ichsüchtigen, die sich anspannt, um Eigenwert zu erwerben, sondern das Strömen und Blühen eines Subjekt-Objektlebens, das aus sich lebendig ist. Wo man in seinem Seelenleben den unselbstischen Wertschein, von dem man sich aufgefordert fühlt, spielen und wirken läßt, sich mit ihm in eine Lebensgemeinschaft derart einstellt, daß von unserem Wirken und Tun der Gegenstand draußen Gewinn habe, da ist solches Subjekt-Objektleben im Unterschiede von demjenigen, das in der künstlerischen Anschauung eines Gegenstandes vorliegt. Meine wollende Seele strömt gleichsam in das Objekt ein, während sich bei der künstlerischen Anschauung das Objekt in die vorstellende Seele eint. Jenes Wollen der Seele, auf das es ankommt, ist synthetisches Vorziehen, kein triebhaftes Augenblickswünschen, kein unselbstisches Gefallen, das nur als Stimmung in uns aufwallte und dann verebbte; sondern wir bejahen die Fremdwerterscheinung in bleibender Willensstraffung, wir machen aus dem Hingabepuls, mit dem sie uns anzieht, ein Hingabeleben.

Wo sich solche Gesinnung der Hingabe erzeugt, da treten die Ziele unselbstischen Gefallens als Aufgaben vor uns. Sie werden zum Vorwurfe einer Pflicht, die wir ergreifen. Die Seele wird feierlich, indem sie sich von einer Forderung erfüllt fühlt, der sie Leben leihen soll, damit diese vorankomme. Wir sagen dann, daß eine „Idee" durch die Regsamkeit unserer Seele hindurch lebt. Die Fremdwerterscheinung wird unser Wollen, und wir werden ihre Kraft.

Soviel über das Wunder unselbstischer Hingabe. An diese schließt sich eine seltsame Tatsache. Gerade indem wir uns selbst hingeben, haben wir das Gefühl, Gehalt zu bekommen. Es ist uns, als sei mit unserer Willensstraffung auf die Fremdwerterscheinung in unser leeres Sein Sinn und Bedeutung eingetreten, und es habe davon Wesenhaftigkeit gewonnen. Golden und schwer geht durch die Seele ein Strom von Wertleben. Vorher gab es nur hier bei der Seele Leben ohne Wert, dort bei den altruistischen, sozialen, ideellen Gefallensobjekten Wertschein ohne Leben. Jetzt reift in meiner seelischen Lebendigkeit eine höhere Lebendigkeit. Meine von Fremdwertlicht erfüllten unselbstischen Neigungen sind, indem sich ihnen

der Wille erschlossen hat, der Rahmen einer geistigen Zeugung geworden, in der nicht entelechistisch meine Anlagen entfaltet werden, sondern idealistisch mein Wesen zur Wesenhaftigkeit empor gebildet wird.

An sich ist meine Willenshingabe nur seelische Bewegtheit. Aber diese seelische Bewegtheit wird, indem sie an dem Wert, der vor sie tritt, ihre Aufgabe ergreift, geistig überformt. Wiederum der Wert (die Werterscheinung) in sich selbst ist nur Idealität, aber indem meine „Hingabe für ihn" lebt, gewinnt er als Geist in dieser Hingabe Leben. Vielmehr nicht er gewinnt Leben, er bleibt in seiner abstrakten Idealität ewig vor der Hingabe stehen, sondern eine neue eigene Geistigkeit hat sich in der Seele erzeugt: in der Seele, die „Ja" zu Andern sagt, unselbstische Geistigkeit, in der Seele, die „Nein" zu Andern sagt, selbstische Geistigkeit.

Blicken wir, um ein Beispiel zu haben, auf die altruistische Hingabe, in welcher der Drang, einem Mitmenschen zu helfen, zum Nerv des Willens geworden ist! Der erhöhende Seinsgehalt, den der Schenkende, Helfende in sich erfährt, kann hier ganz bestimmt weder von ihm, dem Subjekt, noch von dem bedürftigen Mitmenschen als Objekt ausgegangen sein. Nicht von letzterem: gerade an der Bedürftigkeit des Mitmenschen beseelt sich ja die altruistische Hingabe. Ich spende ihm, nicht wird mir von ihm gespendet. Was könnte mir von ihm auch zufließen, daraus sich die Wertgewißheit erklärte, die in mir über meiner altruistischen Hingabe aufgeht? Schlug es mir mit meiner Lust und mit meinem Personwert fehl, als ich darauf Gewicht legte, mir dergleichen anzueignen, weiß ich von mir, daß jene nichtssagend ist, und ich als Ich leere Wertnull bin, so kann auch bei ihm kein Eigenwert vorhanden sein, von dessen Herüberwirken mein Hingabeleben so überzeugende Wertwahrheit empfinge. Er ist an sich ebenso gehaltarme Monade wie ich; nur mein Tun für ihn erscheint mir gehaltvoller, als das Tun für Eigennutz.

Ebensowenig kann die neue Wertgröße, die durch meine unselbstische Hingabe leuchtet, von mir, dem Subjekt, stammen. Weiß ich mich doch als leere Wertnull und ersterbe überdies in meinem unselbstischen Wollen gleichsam mir selbst. Nicht freilich, daß letzteres ein blindes Neinsagen zu sich wäre. Zu der armseligen Weisheit des leeren „Stirb" gesellte sich der beglückende Odem neuen Lebens, das wir verspüren, keineswegs. Immer nur in der energischen Einheitsspannung des Willens, indem wir lebendig und tätig Aufgaben über uns hinaus ergreifen, „Ja" zu Anderm sagen, erweist sich das „Werde"wunder, das hier geschieht, darin uns gerade allerpersönlichster Gehalt geschenkt wird.

Was bleibt übrig? Der Mensch der altruistischen Hingabe ist das Gefäß eines übereinzelhaften Lebens geworden, das vermittels der menschlichen Hingabe aus eigenem Grunde aufquillt, und in dessen Werden der Mensch, selber neu werdend, einbezogen wird. Nicht

zunächst *er* wird, sondern *es* wird in ihm, und damit zugleich geschieht *ihm* die neue Geburt. Jenes Wertleben *ist* nicht unser eigenes Sein oder würde von unseren seelischen Vorgängen erzeugt, sondern darin west Göttlichkeit, die sich selbst *setzt*.

So in der altruistischen Hingabe. So auch in allen anderen Fällen unselbstischer Hingabe. Immer adelt sich in ihnen unser Sein, aber dieser Adel wird nie von einem stehenden Werte draußen gespendet, als hafte solcher an dem Objekte, dem die Hingabe gilt. Mögen Geisterseher von allerlei Wertfeingehalt träumen, der an den Objekten unserer sozialen und ideellen Hingabe haften soll und die Kraft hätte, in die Seele die neuen Wesenströme hineinzuerzeugen, die sie über ihrer Hingabe erfährt. Wir unsererseits werden überzeugt sein, daß auch unserer sozialen und ideellen Hingabe keine gegebenen „Werte" vorausliegen, sondern daß immer nur „Werterscheinungen" gegeben sind.

Allein die Objekte menschlicher Hingabetätigkeit sind darum, weil sie nicht als Wertessenzen vorliegen, noch lange nicht scheinhaft, d. h. gültigkeitslose Werterscheinung, leerer Scheinswert. Sie existieren freilich, ohne daß ihnen Werthaftigkeit an sich beiwohnte, „nur" als Werterscheinungen für Subjekte, die gleichfalls gegebenen Werts bar sind. Trotzdem kann sich in dem Augenblicke, wo die Werterscheinung unsern Willen gewinnt, unendlicher Wertgehalt verwirklichen. Wie gleichsam Wasser aus Sauerstoff und Wasserstoff von selbst zu Wäßrigkeit wird, ohne daß es Sauerstoff und Wasserstoff zu Wasser *machte*, so, viel eigentlicher, steht es mit dem unselbstischen Wertleben, daß es nämlich in eigener Fülle und Wesenhaftigkeit aufquillt, mag es noch so sehr der Aktivität der hingegebenen Seele und diese der Idealität der Werterscheinung bedürfen.

Solange der Wertschein unergriffen vor der Seele stehen bleibt, solange der Wille ihm und er dem Willen entfremdet ist, harrt ein Ungeborenes, Unsagbares. Es harrt, bis der erblickte Wert (die Werterscheinung) die Seele bewegt. Aber *dieser kann die Seele nicht wirklich bewegen*, er übt keine hervorbringende Kraft, sondern kann nur als Wertschein vor ihr, in ihrem Gefallen, stehen. Es liegt bei ihr, ihn willentlich zu ergreifen oder nicht. Auf das Ergreifen der Seele, auf *ihr* Vorangehen, harrt jenes Unsagbare. Es braucht das seelische Leben des Menschen, um als geistiges Leben zu werden, und zeichnet harrend die Richtung seines Werdens von selbst dadurch vor, daß es vor unserem einheitsförmig gewordenen Willen den Fremdwert ins Aufgabenlicht rückt. Aber auch mit dem Ergreifen der Seele steht es so, daß es ihre Selbsttätigkeit, ihre eigene ergreifende Kraft, ontologische Ursächlichkeit ist, und doch wieder nicht ist. Denn *nur ergriffen ergreift die Seele den Wertschein*. Immer zugleich ist ihr Ergreifen mit ihrem Ergriffenwerden. Gerade darin verrät sich eine neue axiologische Größe eigentümlicher und eigenwüchsiger Art. Das, was vorher geharrt

hatte, ohne zu sein, gebiert sich nun. Der Augenblick kommt, wo es so aussieht, als ob der Wertschein Kraft gewänne, um den Willen zu bewegen, und das Ich Kraft, sein Leben nicht für sich, sondern für den Wert zu führen. In diesem Augenblicke ist jenes Ungeborene geworden. Gottmenschheit, übereinzelhafte wertdurchweste Geistigkeit, hat sich in der Seele gesetzt, und diese Setzung sieht nur aus, wie ein Zuwachs des Wertscheins an bewegender, der Seele an ergreifender Kraft. In Wahrheit handelt es sich nicht um eine Verstärkung oder Vergrößerung zweier gegebener Verhältnisglieder, sondern um das alles Gegebene überragende, umlebende und neumachende Aufquellen eines Dritten, der Werthaftigkeit geistig-sittlichen Lebens, das als Leben mehr ist als die bloße Idealität der Werterscheinung und als geistiges mehr ist als die Gehaltlosigkeit des bloßen Seelenlebens.

Die Werthaftigkeit des geistig-sittlichen Lebens ist Gottesblitz aus der dritten metaphysischen Spannung. Ein Funken ungegebener Göttlichkeit hier mit dieser, dort mit jener Prägung, je nach Art der unselbstischen Hingabe, flammt in der Seele auf.

Denken wir an die Metaphysik des Ungegebenen zurück! In Millionen Monaden war die Einheit auseinandergesplittert. Ihre Zerspaltung spaltet mit dem Unterschied zwischen Subjekt und Objekt auch uns. Mittels der Erkenntnis „Das bist du!“ will indische Philosophie die Zersplitterung verschwinden lassen. Wenn sich das Subjekt mit dem Objekt vereinerleie und von allem unterschiedslos mache, sänken wir in die stumme Einheit hinein, steige sie in uns auf. Aber weder kann, noch soll man *sich* in Anderem und Anderes in sich wiedererkennen. Wir sind und bleiben *verschiedene* Bruchstücke der Einheit. Vielmehr will die Gottheit *durch alle die gegebene Mannigfaltigkeit* hindurch auf *ihre* Ganzheit kommen. Dazu braucht sie gerade die besondere Energie des individuellen Lebens, die einesteils Energie unseres Erkennens und andererseits Energie unseres Wollens ist.

Menschliches Erkennen und menschliches Wollen sind die Geburtsstätte für alles Ganzwerden der Gottheit. Ihre *erscheinende Ganzheit* findet sie in unserer wissenschaftlichen Denkmethodik, in der *alle* geltende Wahrheit *eine* Wahrheit bedeutet. Hier kommt Gegenstand mit Gegenstand gültig zusammen, vielmehr selbständiges Geltungsleben — die Einsicht in gegenständliches Gelten — erzeugt sich. Nicht daß es der Seele als „Eindruck“ eingeflößt würde, der an sie heranflöge, noch daß die Seele *ihre* Form an den Empfindungsstoff brächte; sondern es wird etwas neues Drittes, — Erkenntnis, die übereinzelhaft, als erlebte, sich lebende Wahrheit, im einzelnen *Denken* west.

Die ungegebene Gottheit will aber auch ihre *reale* Ganzheit und Lebenshöhe finden. Daß sich gottheitliche Ganzheit, kosmisches Alleben, verwirkliche, wird ewig in den beiden ersten metaphysischen Spannungen erjagt. Diese drängen darauf, daß andere Objekte mich ergänzend in

mein Leben treten und so mit mir zusammen zu Zellen gottheitlicher Ganzheit werden. Wüchsen wir, von allen Lebensströmen draußen erfüllt, zu unendlichem Reichtum, so könnte, scheint es, die Gottheit aufhören, in uns Zellenleben zu bleiben und würde in uns Alleben werden. So denkt, wer im Streben nach „Bildung" danach trachtet, Lebensunendlichkeit zu gewinnen. Aber, wir wissen, man kann sich mit noch so vielen Objekten zu keinem lebendigen All ergänzen. Mit ihrer äußeren Menge wächst ihre innere Mengenhaftigkeit. Auf je mehr Gegenständlichkeit man es absieht, um so weniger werden einen die Dinge zum lebendigen All ergänzen. Die Tiefe der Dinge kommt nicht zu dem, der sich um vielseitigen Reichtum müht, sondern zu dem, der mit dem Auge des Künstlers auf sie schaut. Dann fällt ihre Mengenhaftigkeit von innen ab. Frei tritt ihr Wesen heraus, fähig geworden, sich in Seelen zu tauchen und einander im Spiele der Schönheit zu begegnen. So bahnt sich kosmisches Alleben der Gottheit an, aber noch immer fehlt alles, daß sie ihre göttliche *Höhe* erreicht. Vollgöttlichkeit müßte so starken Zuges sein, daß sich darin die realen Gegensätze der Dinge vernichtigen. Davon ist auch beim Künstler nicht die Rede. Sein Kunstwerk läßt das Dargestellte nur wie in ausgeglichenem oder noch nicht erwachtem Widerstreite schauen. Es erneut den Gruß der Anmut, mit dem sich im Entfaltungswunder jedes zu jedem geneigt hatte, ehe hart im Raume jedes mit jedem zusammenprallte.

Die Vereinzelung und Gegensätzlichkeit, die im Dasein der Dinge hervorgekommen ist, kann nur im Wirklichkeitszentrum eines jeden überwunden werden. Hier genügt keine Intensität des bloßen Schauens, kein Zurücktauchenlassen des Kreatürlichen in den Glanz der Ursprünge, darin die Morgenschönheit der Dinge ihre Versöhnung vorzaubert; sondern es bedarf einer Umbiegung des kreatürlichen Vereinzelungsstrebens, die im Kerne der Dinge selbst hervorbricht. Es muß sich etwas Neues in der Entfaltung gewordenen, in Zersplitterung und Gegensätzlichkeit zerrissenen Welt geltend machen, das den Zug des Auseinandertretens aufhebt und so im Gegebenen zur Energie wird, um aus dem gottheitlichen Nichtsein das ungegebene Gottum heraufzuführen.

Auf dieses Neue, auf die eigene Gottwerdung, harrt die Gottheit in der dritten metaphysischen Spannung. Der Kern der Dinge, ihr Wirklichkeitszentrum, ist Wille. In seiner Freiheit ist er ein unendliches Vermögen des Subjekts. Hatte der Bildungstrieb das Anderssein der Dinge betont, um davon dem Subjekt zuzuführen, so ist es unserm Wollen gegeben, die Fremdheit der Dinge handelnd in sich auszulöschen. Daran erst kann sich mehr anknüpfen als nur kosmische Lebensregung der Gottheit. Ihr Lebensstrom will in einer Mächtigkeit, die wahrhaft göttliches Ausmaß hat, aufquellen. Solche Vollgöttlichkeit bereitet sich mittels menschlicher Wahl zu, wenn sie dahin ausfällt, daß ich handelnd zu an-

derem werde. Rufe ich in mir die Vereinzelung und Entfremdung alles Seinden mit der Tat zurück, so entspringt bei mir ein Subjekt-Objektleben, dem nicht ästhetisch-weltförmige Alleinheit, sondern gottförmige Uebereinheit eignet.

Nicht jedes Wählen entsiegelt die Art des Ungegebenen zu göttlichem Leben. Das synthetische Vorziehen, in dem wir unsere Ichheit betonen und über alles Nichtich erhöhen, ist für den Aufbruch jenes Höchstlebens vielmehr eine schädliche Gegenkraft. Setzen doch unsere selbstischen Gefallensregungen den Weg der Natur, den Weg zersplitternder Einheit, immer weiter fort. Machen wir sie zum Kern und Stern der Gesinnung, so kann sich die erweckte Tiefe nicht zu göttlichem Dasein schaffen. Je mehr wir Ich tun und denken, um so mehr bleibt sie Nichtich und wird in uns zum Widerich.

Anders die Wahl, das freitätige Vorziehen, das zu unseren unselbtischen Neigungen „Ja" sagt. Diese sind die goldene Brücke von uns zu Anderm, auf der das Unendlichkeitsleben der Gottheit schreitet. Wo sie zum Grundstoffe des Charakters werden, das ist die Engigkeit und Beschränktheit des Einzelseins gesprengt. Indem wir unser Nichtich werden, d. h. Fremdwerterscheinungen in die Unendlichkeit unseres freien Willens aufnehmen, hören wir auf, das Nichtich der Gottheit zu sein. Unsere Selbstvergessenheit an Ideen und Aufgaben wird göttliches Ich, Gott-Ungegeben verwirklicht sich bei uns. Die letzte metaphysische Tiefe hat sich dann und erst dann geöffnet. Wir haben, aus der Unendlichkeit freien Willens heraus, in unserer Hingabe Ich und Gegenstand verschmolzen, und in uns quillt aus solcher willensbestimmten Seinsgemeinschaft ein göttliches Sein*höchstes*. Wir spüren, daß uns eine unsagbare Werthaftigkeit, die nicht aus uns hervorgeht, durchwest. Sie setzt sich in ewigem Geheimnis selbst mit feierlicher Selbstsetzung und gibt in der unaufhebbaren Gewißheit, in der sich ihr Wertgehalt darbietet, Bedeutung und Gehalt in unser Leben hinein.

Dieser transsubjektive, dennoch nicht transzendente, Lebensstrom, der sich in uns aufschließt, ist nichts vorher Dagewesenes. Nicht einmal als Keim hat er in uns, den Wertnullen, oder sonst in der entfalteten Welt geschlummert. Er entsteht in göttlicher Selbstsetzung immer erst dort, wo ein guter Wille entsteht. Sobald wir uns selbstlos hingeben und am allerwenigsten an unseren Personwert oder unsere Lust denken, dann setzt sich mit dem Hebel unserer Aufgaben-Ergriffenheit jener höchste Wert. Er bekundet sich als ein seliges, sich selbst lebendes Gottesleben, das zugleich unser höchstes Glück ist. Denn dieses Gottesglück lebt sich mit unserem Bewußtsein, indem in unseren Bewußtseinsverläufen unser Ich beiseite tritt und doch spürbar erhöht wird.

Der Hauch von Ewigkeit und Unendlichkeit, der diesem Glück einwohnt, hebt es über das Entfaltungsglück der Entwicklung und Ergänzung

weit hinaus. Letzteres ist wie eine Einheitszahl aus allen gegebenen Zahlen, ersteres wie eine Ueberzahl, die in sich selber neue einheitsförmige Art hat. Dort machen gleichsam Keim und Rest der Dinge Hochzeit, hier gebiert sich ihr Nicht. Das Entfaltungsglück der Entwicklung und Ergänzung erfuhren wir, soweit sich in dem Rahmen der beiden ersten metaphysischen Spannungen Ansätze gottheitlichen *Einheitslebens*, d. i. kosmischer Allart, entwickelten und auch uns mit dem Hochgefühle ihres Aufsteigens erfüllten. Jetzt im „seligen Leben", das sich unserer Hingabe verflößt, lebt sich unter Ausgleich der dritten metaphysischen Spannung das Nicht der Dinge, Gott-Ungegeben. Es ist das Werdeglück in uns sich schaffenden gottheitlichen *Höchstlebens*, d. i. göttlicher Ueberart. So wenig aus uns, die wir Wertnullen sind, Wert hervorgehen könnte, so wenig sind wir Zentrum dieses Wertlebens, sondern der in uns aufflammende lebendige Gotteswert erlebt sich selbst als „Seligkeit". Den an Aufgaben hingegebenen Menschen aber nimmt er in sein Werden hinein, und daher rührt es, daß auch unser irdisches Wesen in Wert verklärt wird. Ein Gefühl eigener Personwertsteigerung und damit verbundener Befriedigungslust wird uns zuteil. Gottes[1] Seligkeit faßt auch uns in Glück und macht, daß wir in Mitwert blühen. Er das Hauptwort, wir das Beiwort.

Es ist das Glück für den Menschen und ergreift nur die, die nicht nach Glück greifen, d. h. nicht aus selbstischen, sondern unselbstischen Werterscheinungen[2] den Stoff für Lebensaufgaben nehmen. Darin, daß sie es nicht aushalten können, der eine sein Vaterland verachtet, der andere die Wahrheit verleugnet, der dritte Mitmenschen in leiblicher und geistiger Not zu sehen, treibt in ihnen göttliche Unruhe. Das ungeborene Glück des ungegebenen Gottes, der durch sie und ihre Wahl hindurch werden will, macht, daß ihnen ihr Sein erst ein Sein zu werden scheint, wenn sie es ganz in Energie für die Sache verwandeln, von der sie bewegt sind, daß ihr Herz brennt, nicht es besser zu haben, sondern es immer besser zu machen. Ihnen wird selbstloses Tun, das die tagesgültige Selbstverständlichkeit des naturhaften Egoismus befreiend umkehrt, zur lichten Selbstverständlichkeit. Hiermit gebiert sich bei ihnen die neue naturüberlegene Welt. Im innersten Willen solcher Menschen ist die Schranke zwischen dem eigenen und dem fremden Sein abgefallen, und das bedeutet schon, daß in ihnen Gott-Ungegeben hervortritt. Die göttliche Wirklichkeit, die aufquillt, schenkt sich nun auch ihnen, die sich verschenkt hatten. Sich selbst schenkt sie ihnen und läßt das Wunder, nicht zunächst persönlichen Werts, sondern werthafter Persönlichkeit, in ihnen aufgehen. Darüber wird ihnen doch auch

---

[1] „Gott" = gottheitliches Höchstleben. Es hat in sich einheitsförmige Art (ω). Aber es ist denkbar, daß es mehrerlei solchen Höchstlebens (ω_1, ω_2, ω_3) gibt, über das nochmals erhöhte Einheit ($_\omega\omega$) aufsteigt, darüber später (§ 30ff.).

[2] Die unselbstischen Werterscheinungen, statt blinde Illusion und Fiktion zu sein, sind gegeben, damit die ungegebene Göttlichkeit werde.

allerlei Frohgefühl und Empfindung persönlicher Gehobenheit zuteil, das Einzige, was selbstischen Augen als „Glück" an ihnen erscheint. Der beste Teil ihres Glücks ist nicht ihr eigenes gesteigertes Personwertgefühl, sondern daß Gottes seliges Leben in ihnen lebt und sie zu geistigen Persönlichkeiten macht. Statt daß ihre Eigenart, wie es zunächst aussah, verkümmern müßte, kommt sie erst recht zur Blüte, indem allererst Art gebende Wesens- und Wertströme sie erfüllen.

Auch beim selbstisch Wählenden zerbricht dadurch, daß er wählt, die natürliche Einheit seines Bewußtseins. In letzterer, unserm bloßen Seelesein, sind selbstische und unselbstische Regungen trübe gemischt. Der Unselbstische ordnet diese über jene. Mit dem, was er von sich h e r g i b t, erscheint ihm das Leben erst lebenswert. Der Selbstische meint nach Glück zu greifen, indem er h a b e n will, und d. h., daß er sich auf Lust oder den eigenen Personwert einstellt. Leichtherzig stellt er den Teil seines Seins, der von seinen Fremdwertneigungen genährt wird, in den Schatten und läßt ihn verkümmern. Es ist gerade der Teil, in dem bei ihm Gott auferstehen will, darin unendlicher Reichtum göttlichen Lebens ins Dasein treten kann, und so schneidet er die Wurzel seines Lebens, die ihn am Leben erhält, von sich ab und scheidet sich von seiner eigenen wahren Glücksmöglichkeit. Das Glück, nach dem die Tiefe seines Wesens unbewußt strebt, ist hier verborgen. Vor seinem Bewußtsein steht statt dessen der Schein eines anderen Glücks. Durch Haschen nach Lust oder Personwert glaubt er die von ihm gepflegte Hälfte seines Seins, diejenige, der er durch den Inhalt s e i n e r Einheitswahl den Vorzug gibt, so sättigen zu können, daß ihm gar nicht ist, als fehle ihm etwas zur Fülle und Ganzheit des Daseins. Einzig und allein nach selbstischer Richtung stellt er seine Werterfahrung ein. Sein Selbstsinn ist deshalb so besonders einheits w i d r i g, weil er nicht nur überall bloß Einzelnes sieht, sondern s e i n Einzelnes allem vorschreibt. Er bewegt sich in einer f a l s c h e n Einheit und erfüllt alles mit einer falschen Einheit. Der Ichsüchtige berechnet s i c h in dem Anderen, läßt nur sich sich, nicht einmal das Andere etwas Anderes sein. Das draußen ist die weitere Welt, ich selbst bin die engere Welt. Der Selbstler bleibt bei der engeren Welt stehen, und so geht alles, was er tut, g e g e n die wahre Einheit. Ein Lustleben oder Eitelkeitsleben will er im besonderen auch da führen und durchführen, wo seine unselbstischen Neigungen rein in sich das Wort verlangen, so z. B., wenn er bei Liebe und Ehe nur an Sinnenrausch oder an den Triumph des Eroberers denkt. Ueber seinen flachen egozentrischen Glücksminuten wird sich ihm die exzentrische Tiefe d e s Glücks versagen.

Vielmehr entfaltet sich bei ihm zum Widersinn die sinnschwere Bedeutung, die zwischen den metaphysischen Spannungen in uns und den Entschließungen unseres synthetischen Vorziehens waltet. Jene gleichen Blüten, die auf Früchte harren. Diese sind wie Staub, den Winde zu den

Blüten tragen. Entweder ist es Blütenstaub, der in die Kelche als besamende Kraft fällt, so daß sie bald in schwerem Fruchtsegen stehen, oder es sind giftige Pilzsporen, von denen Auswuchs und Mißgestalt aus den Blüten hervortreiben. So wächst aus der Tiefe unseres Wesens, je nachdem wir in freier Einheitswahl diese oder jene Willensgegenständlichkeit annehmen, den Staub der Selbstischkeit oder den Samen der Unselbstischkeit in die Ewigkeit streuen, göttlich Notwendiges in dieser oder jener Gestalt, als Wohlgestalt oder Mißgestalt, hervor. Unaufgeschlossenes Leben der Gottheit wird frei. Hier eröffnet es sich in positiver Possestartung mit unaussprechlicher Sättigung, die auch unser Sein erfüllt und ihm Ewigkeitsgehalt gibt. Dort wird Gott in der Form der Negativität. Die ungegebene Einheit belebt sich als ein sich selbst widerstrebendes Chaos, das auch die menschliche Seele mit chaotischer Selbstentzweiung frißt. In wem die Gottheit als Widergott aufwacht, der wird sich selbst zum Widerich. Sie muß eben, wo sie in unserm Einheitswillen die Form ihrer Lebendigkeit gefunden hat, immer auch inhaltlich Leben werden. Der Einheitswille des Menschen ist gewissermaßen Entsiegler der Tiefe, der Wecker, der den Geist der Gottheit zu sich bringt. Dieser Wille ist, hier als selbstischer, dort als unselbstischer, stets durch seinen Inhalt unterschieden, und so unterscheidet sich nach ihm auch das Leben der Gottheit, das sich in ihm zur Gegebenheit erschafft. Wer nur sich will, in dem gestaltet sich die Leben gewordene Einheit gegen ihn. Hier kann sich das Lebenswunder der Gottheit, das mit der Einheitstat seiner Lebensführung, bei seinem gottheitlichen Wollen begann, nicht sinngemäß, sondern nur sinnwidrig vollenden. Nicht satte, sondern sich enttäuschende Göttlichkeit wird lebendig, und diese Enttäuschung bricht auch in dem Leben des Widergeistigen aus als eine Art seines Zumuteseins, die, trotzdem er im Gegensatze zum Ungeistigen „Persönlichkeit" ist, jedenfalls nicht „höchstes Glück" ist. Wohl hat er „selbstgegriffenes Glück" der Lust oder Eitelkeit vor seinem Bewußtsein. „Das" Glück hat er nicht in seinem Leben. Das eigensüchtige Glück desjenigen, der alle Werterscheinungen auf Lust oder den eigenen Personwert buchstabiert, wird von dem Lebensgesetze der Gottheit unfehlbar aufgerieben.

§ 27. Moralismus.

Auf wen die Erscheinung von Fremdwerten wirkt, daß er darin Aufgaben sieht und Aufgaben ergreift, die ihn über sich hinausführen, der, sagten wir, leihe der Fremdwerterscheinung seine eigene Lebendigkeit. Seine seelischen Verläufe haben ihren Ichcharakter verloren und einen neuen Inhalt gewonnen, mit dem sie sich erfüllen. An Stelle der inhaltsleeren Ichlebendigkeit ist Wertlebendigkeit, inhaltsvolle Geistlebendigkeit, getreten, die doch auch mein Eigenstes und Persönlichstes ist, weil es meine seelische Bewegtheit ist, die das Kleid der geistigen Sache wird. Als man

13*

vorher die Werterscheinungen nur für sich, das Ich, nahm, und auf sich, das Ich bezog, suchte man vergeblich Lebensbefriedigung. Man suchte sie in Gestalt von Eigenwert, indem man das Recht des Objekts verleugnete und dieses nur für einen selbst auszubrauchen gierte. Jetzt überkommt Lebensbefriedigung den hingegebenen Menschen ungesucht und ungewollt.

Wir unterstrichen, daß bei ihm Gott-Ungegeben durch das Willenswunder entsiegelt werde, daß seine Seele gleichzeitig ganz an anderes hingegeben und ganz in sich gesammelt sei. Wenn irgendwo, kann sich das unendliche Selbst Gottes nur in der Opferwilligkeit des endlichen Selbst schaffen, der Menschen, die bereit sind, allem Andern von sich zu geben, statt von allem Andern für sich zu nehmen. Jene allertiefste metaphysische Spannung, die in der Sehnsucht der Gottheit nach Gott, ihrem ungegebenen absoluten Leben, begründet ist, mildert sich nun auf dem Wege zu ihrer Lösung. Aber nicht nur sie. Der hingegebene Mensch tritt von selbst unter Beziehungen, bei denen auch die Ergänzungs- und Entwicklungsspannungen den Ansatz ihrer Erfüllung finden. Denn wo der reine Wille ganz auf seine Aufgabe geht, da fehlt es nicht an Geist- und Handwerk. Es gilt die ideellen, sozialen, altruistischen Ziele gedanklich in sich zu beleben und den Plan mit Könnenskräften durchzuführen. Damit ist gegeben, daß wir Lebensergänzung vom Gehalt des uns erfüllenden Ziels erfahren und unsere Anlagen entwickelt fühlen. Indem göttliche Unendlichkeit in uns Ereignis wird, wird also gleichzeitig unsere Endlichkeit in den Spannungen der Endlichkeit vollendet. Mit alledem verbindet sich eine Steigerung unseres eigenen Seins. Gewiß ist nichts vom Ichsinn und Lustbegehren in der sterbenden und werdenden Seele zurückgeblieben. Aber es tritt doch die Lustdurchflutung des sterblichen Wesens und das Hochgefühl still aufkeimenden Personwerts in jene *Lebensverwesentlichung* mit hinein. Hiernach mischt sich alles zusammen: Gottesglück, d. i. das selige Leben der Hingabe an Aufgaben, Gottheitsglück, d. i. das Monadenglück der Ergänzung und Entwicklung, und zu dritt das Empfinden eigener Lust und persönlicher Wertsteigerung. Auch das gehört als leiser, weicherer Duft in das Blühen und Hauchen dieses Ganzglücks. Es wäre nicht Gottesglück und Gottheitsglück, wenn es auch nicht unseres würde. Und so begleitet jene eigentümliche Personwerterhöhung gerade das Handeln, dem Eigenlust und persönlicher Eigenwert nicht vorgeschwebt hatte.

Wir dürfen die Steigerung des Personwerts im unselbstischen Tun (und selbstvergessenen Schauen) als das „Paradoxon des Wertlebens" bezeichnen. Als wir den Wert suchten, als selbstische Wesen auf unser Ich blickend, fanden wir ihn nicht. Bei unseren unselbstischen Betätigungen stellt er sich unversehens ein. Es könnte wohl sein, daß gerade diese beseligende Erfahrung, nachdem sie einmal gemacht worden ist, doch wieder den Ichsinn, der beiseite getreten war, von neuem aufstachelte.

Man hatte die innere Werterhöhung beim unselbstischen Tun zunächst unbefangen empfunden. Es entspricht unserer seelischen Art, daß leicht der Wunsch rege wird, das innere Glücksgefühl wiederholt zu genießen, daß sich das Denken damit beschäftigt, es zu deuten, um aus klarerer Einsicht die Mittel aufzuspüren, es von neuem zu beschaffen. Das ist einfach und selbstverständlich genug, und doch weist sich hierin eine gewisse Tragik des natürlichen Menschen. Indem solche Wünsche aufsteigen und solche Ueberlegungen sich einstellen, hat sich sein Blick schon von der Fremdwerterscheinung ab und auf sich zurückgewendet. Um ihn selbst ist es ihm wieder zu tun und nicht um die Fremdwerterscheinung, der er zuerst in reiner ursprünglicher Hingabe zugewendet gewesen war. Der geistige Mensch sollte geboren werden und war schon, im Pulse des Hingabetuns, geboren worden. Jetzt erwacht wieder der natürliche Mensch, der mit dem neuen unselbstischen Leben, das über ihn gekommen war, auch Beilust und Beiwert gefunden hatte, und es nun nur noch oder doch hauptsächlich um seiner Lust oder seiner Eitelkeit willen wiederholen möchte. Eben war werdende Göttlichkeit in seine seelischen Regungen eingebettet gewesen. Wesenhafte Geistigkeit war entstanden, indem wir Aufgaben aufsuchten und an sie unser Wollen setzten. Die Fremdwerterscheinung war schon Objekt reinen Willens gewesen und ihrer selbst wegen geliebt worden. Seelisches Leben war ihr uneigennützig zugeströmt und hatte sich ihr geliehen. Jetzt wird sie unter dem neu erwachenden Blicke der Selbstsucht nur noch als Mittel zum Zwecke angesehen, um Lust von ihr zu trinken und Eitelkeit zu befriedigen.

Es sollte klar sein, daß gerade diese Ichsucht, die sich befriedigen will, notwendig enttäuscht wird. Nur wer sich nicht sucht, findet sich in den Erfahrungen des geistigen Lebens, wer sich aber sucht, wird sich nimmermehr finden. Wenn das Ich wieder anfängt, sich zu wollen und nicht mehr sein Werk, nicht sein geistiges Muß, wenn es nicht mehr den Wert (die Werterscheinung) „an sich", nicht mehr die ideelle Aufgabe will, sondern wenn es „an" sich den Wert will, dann ist es mit dem seligen Leben vorbei. Dann ist mit der Bedingung des Hingabewillens auch das göttliche Glückswunder aufgehoben, das sich nur im hingebenden Willen gebären kann. Aus selbstlosem Tun war uns die Werterhöhung entsprungen. Nun man es auf die letztere a n l e g t , zerstört man ihre Bedingungen. Da man sein Verlangen auf sich, und nicht mehr, oder doch nur in der Hoffnung, eigenes Glück zu gewinnen, über sich hinaus richtet, so ist, was von jenem Verlangen geleitet ist, kein unselbstisches Tun mehr, und der Segen und das Glück unselbstischen Tuns bleibt aus.

Der allzuvertraulichen Einmischung ichsüchtigen Glücksbegehrens in das Blühen und Strömen göttlichen Lebens wehrt eine der eindringlichsten Erfahrungen, die es gibt, das Pflichterleben. Es ist der Mahner, daß sich göttliches Leben, dessen Regung in einem schon angefangen hatte, gegen

den Tod in Ichsucht zu erhalten strebt. Wie über einen Spaziergänger unversehens Blumenduft kam, den gleich darauf der Wind verwehte, so war aus menschlicher Selbsthingabe, als sie rein und unvermischt war, das Werdeglück Gottes entstiegen. Und wie dort das Gefallen am Wohlgeruch, wenn ihm die Sättigung zu fehlen beginnt, in zielstrebigen Trieb umschlägt, auch ohne daß das Ziel vorgestellt wird, so sinkt göttliches Leben, das auf bestimmtem Wege des Werdens war, in einen entsprechend bestimmten Zustand der Spannung zurück. Dieser webt um den Fremdwert, von dessen Erscheinung man sich vorher unmittelbar hatte bewegen lassen, den Imperativ der Pflicht.

Pflicht ist Aufgabe, die vor solchen Willen tritt, der nicht mehr die erste Liebe zu ihr hat. In der ursprünglichen selbstlosen Hingabe war man von der Werterscheinung erfüllt. Indem man ihr zustrebte, strebte die Gottheit nach unserm Wertleben. Dadurch gewann jene die Weihe und Wärme einer Aufgabe, die rückhaltlos ergriffen wurde und wie ein Stück eigener Lebensnotwendigkeit erschien. Sobald man aber sich schmecken, sich in Personwertgefühlen berauschen will, setzt das Pflichtbewußtsein die Aufgabe über einen. Der Fremdwerterscheinung soll unsere Tätigkeit gelten, nicht uns. Darum erhebt sich im Pflichterleben die Forderung der Sache über die Ansprüche des Ich. Es reinigt das seelische Verhalten immer wieder von eudämonistischen Beimischungen. Das imperativisch gewordene Sollgefühl zeigt zwischen uns und der Aufgabe, die die Fremdwerterscheinung stellt, einen Abstand an. Ueber der Unendlichkeit der Aufgabe muß sich das Ich doppelt klein, über seiner Kleinheit muß es den Ernst der Aufgabe doppelt feierlich empfinden und spürt sich zu unausgesetzter, nie vollendbarer Tätigkeit für dieselbe aufgerufen. Es ist der Ruf zu selbstüberwindender Leistung, bis man wieder die selbstvergessene Hingabe findet, in der die Spannung der Pflicht erlischt. Im scharfen Stachel der letzteren fühlt sich das endliche Selbstbewußtsein gegenüber der unendlichen Aufgabe vernichtet, wie es sich in der reinen, selbstlosen Hingabe mit der unendlichen Aufgabe erfüllt fühlt. Wer in der Aufgabe lebt, braucht nicht mehr der Pflicht zu gehorchen. Sobald das Ich in Lustbegier oder Eitelkeit sich selbst empfindet, wird es vom Pflichtbewußtsein verneint. Empfindet sich dagegen das Ich in seiner Selbstischkeit nicht, macht es die Sache zu eigener Sache, so wird es vom göttlichen Selbstempfinden beseligend überformt.

So ist Pflicht die innere Gegenwirkung werden wollender Geistigkeit gegen die Vorstöße des Lüsterns und der Selbstgefälligkeit. Sie verneint dem Menschen, der nicht in seiner Aufgabe aufgeht, sondern bei ihr auf den Geschmack von Eigenwert ausgeht, den jemals erreichten Bestand des letzteren. Er hat sich innerlich von der Aufgabe getrennt, in der er Personwerts von selbst gewiß geworden war. Er hat eine Gemüts-

art angenommen, in der sich ihm, auch wenn sein Tun die gleiche Form behält, die Seinserhöhung, die ihm aus dem Werden von Gott-Ungegeben überkommt, nicht mehr schenken kann. Nun muß ihm ewig äußerlich Abstand zwischen seinem Personwert und dem Gegenstande der Tätigkeit erscheinen, in deren Form er weiter strebt. Er, dem sich schon göttliche Fülle genaht hatte, wird in die Leerheit und Armseligkeit seines natürlichen Ich zurückgeworfen. Persönlicher Gehalt würde ihm zu eigen werden oder sofort wieder zu eigen werden, wenn er von neuem selbstlos in seiner Aufgabe lebte. Statt dessen dünkt ihm, indem er nach solchem Gehalt begehrlich schielet, es handle sich um das vorgeschriebene Maß, wie er der Aufgabe gerecht wird. Je mehr er ihr gerecht werde, um so mehr werde er mit wachsendem Eigenwert belohnt werden, mag die wirkliche Erfüllung und der ganze Lohn in unendliche Ferne gerückt sein.

Wir bezeichnen als „Moralismus" alles Streben, durch eigens darauf gerichtete Tätigkeit den persönlichen Gehalt zu erobern, der an die Geburt von Gott-Ungegeben im Menschen geknüpft ist.

Der Moralist will das innere Himmelreich, das nur mit dem Geiste selbstloser Hingabe in uns ausblühen kann, in den Schalen selbstloser Hingabe als „Verdienst" ernten. Alle Grundsätze, mit denen man sich an den Willen wendet, alle Tugendregeln, alle Weisheitsmaximen, alle kategorischen Imperative, alle Sittengesetze sind für sich nichts als Schalen. Sie sammeln die Ausdrucksarten, wie sich das geistige Leben nach seiner unerschöpflichen Mannigfaltigkeit von außen darstellt. Dieses läßt überall reichere und tiefere Lebensformen in der Seele entstehen. Es verändert den natürlichen Lebensstand und bildet, wo es durchbricht, stets ein neues Wesen in dem alten Wesen. So viele Ströme geistigen Lebens es gibt, so viele neue Lebensformen, so viele selbstwüchsige „Tugenden" gibt es, wenn man jene Veränderungen des natürlichen Menschen durch geistiges Leben so nennen mag.

Daß man über der Einheitlichkeit des Namens nicht übersehe, daß alle diese „Tugenden" nur im Schöpferhauche geistigen Lebens wachsen können und unter dessen verschiedenen Bedingungen von selbst wachsen müssen! Wir sprechen von „Vaterlandsliebe", und ein Mann steht vor uns, den sein Vaterland und Volkstum geistig bewegt. Wir sprechen von „wissenschaftlichen" Tugenden, und man erblickt einen Forscher, der bis ins Innerste, aber bis zu jedem Nerven, von seiner Wissenschaft ausgefüllt ist. Wir sprechen von „sozialen" Tugenden: der Gedanke ausgleichender Gerechtigkeit hat hier ein Menschenleben veredelt und geistige Blüten getrieben. Wir sprechen von „religiösen" Tugenden: da hat der starke Glaube an Gott gewirkt, und in dieser Religion diese, in jener jene verwandelte Lebensgestaltung geschaffen. Ueberall neues Leben gegenüber dem alten des natürlichen Menschen, aber überall verschiedenes Leben.

Die Ethik hat das alles schematisch zusammengefaßt und hat versucht,

daraus ein einheitliches System zu bauen. Sie gleicht hierin der Mathematik, die sich auch mit abstrakten Formen zu schaffen macht, der Zahl- und Raumform, die sie ihrerseits den Dingen und Vorgängen der stofflichen Welt entnimmt. Ebenso versuchen die Ethiker die Schalen, in die sich geistiges Leben kleidet, herauszunehmen. Sie verlangen Vaterlandsliebe, wissenschaftliche Bildung, Gerechtigkeit, Frömmigkeit. Indem sie das alles gleichmäßig in eins fassen, stehen ebensoviele Forderungen da, von denen die Menschen gern glauben, sie seien ihnen zur Erfüllung von „Sittlichkeit“ aufgegeben.

„Sittlichkeit“ bedeutet, daß eine Leistung getan werden soll, die dem Leistenden „moralischen“ Wert (Tugend) verbürgt. Der moralische Wert richtig verstanden ist jenes ω-Glück der Persönlichkeit, das sich uns im Werden Gottes schenkt. Wenn sich unser einheitsförmiger Wille von Fremdwerterscheinungen bewegen läßt, daß er sich um ihretwillen unselbstische Aufgaben setzt, dann wird die ungegebene Einheit in uns göttlich lebendig, und dann erhöht sich in ihrer Wesenhaftigkeit ungesucht unser Wesen. Der „Moralist“ nimmt die äußere Art solcher Aufgaben um seinetwillen auf. Er sieht in ihnen Gelegenheiten, mit höchstem Personwert angetan zu werden. Ihm entgeht, daß sich dieser durchaus nur unselbstischer Hingabe gesellt, in deren Art ohne weiteres schon liegt, daß sie in Tätigkeit übergeht. Noch so viel Leistung, in der gleichen Form der Tätigkeit ohne ihren Geist verrichtet, bliebe gottesleer und damit auch leer vom Glück der Persönlichkeit. Statt dessen redet sich der Moralist ein, daß persönlicher Wert nach Verdienst zugemessen werden könne, daß er durch die Leistung als solche verdient werde oder durch Erweise der Selbstüberwindung, in die sich ihm die Selbstvergessenheit der Hingabe verwandelt.

Die fremden Belange selbst sind ihm innerlich gleichgültig. Er macht sich daraus keine innerliche Aufgaben, sondern was er „Aufgabe“ nennt, ist bloß die Last, die er heben muß, um Personwert als Lohn zu gewinnen. Er will allerlei tun, was ihm Wertwürdigkeit verschafft, und meint sie sich um so sicherer verschaffen zu können, je geschäftiger er sich müht. Oder er versucht es statt mit gehäufter Leistung mit gekrampfter Stimmung. Das Sich-selbst-Besiegen, unter Umständen das Sichverkleinern, wird ihm zu einer bewußten Arbeit der Seele. Er müht sich auch weiterhin, Lasten zu heben. Aber er hebt bei sich die Last der Selbstüberwindung. Das Objekt, an dem er über sich hinaus arbeitet, ist dann ganz ausgeschieden. Ausschließlich sein Verhältnis zu der „befehlenden“ Macht, mit der er es zu tun zu haben glaubt, tritt an die Stelle.

Der Teilnahmegläubige hielt sich Mitwerts von Hause aus versichert. Der Nachahmer mühte sich, sich zu Gleichwert mit gegebenem Urwert zu steigern. Der Bildungsjäger hoffte allseitigen Wertgehalt von außen auf sich ziehen zu können. Zu diesen Gattungen werthungriger Menschen

tritt der Moralist. Auch er will nicht in reiner Hingabe etwas von sich abgeben, sondern er will etwas für sich gewinnen, indem er mit der Mühe seines Tuns oder mit dem Kreuze von Selbstüberwindungen verdienten Reichtum auf sich zwingen zu können glaubt. Der Moralist k e n n t Aufgaben in ihrer Gebotsform (nicht in ihrer Liebeform). Er hat auch ein Gefühl für die Kleinheit und Nichtigkeit des Tagesdaseins und ahnt, daß sich der Gehalt persönlichen Werts nur mitteilen läßt. Die Bedingung der Mitteilung sei gerade die, daß wir den befehlenden oder befohlenen Aufgaben gehorchen. Mit dem schweren Hammer seines Gehorsams und seiner Selbstüberwindungen schlägt er gegen eine geheimnisvolle Wand, deren Wertströme hervorbrechen und ihn übergolden sollen. Er glaubt an eine daseiende Macht, die gleichsam sein Auftraggeber und der Spender des Personwerts sei, den ihm die Erfüllung der Aufgabe einbringe.

Bald denkt man sich diese Macht persönlich: G o t t knüpfe Himmelreich und Schuldvergebung an die Befolgung von Geboten bzw. an den Erweis des richtigen seelischen Verhaltens zu ihm. Bald denkt man sie sich unpersönlich: die g e b i e t e n d e P f l i c h t selbst gewährleiste den persönlichen Wert, der dem Gehorsam gegen das Pflichtgebot folgt; oder eine ideelle Wesenheit anderer Art, „K u l t u r“ genannt, nehme den Menschen in ihren Dienst. Sie verpflichte ihn zu mannigfach umschriebenen Einzelleistungen, um ihm dafür Würde und Rang eines Kulturarbeiters mitzuteilen. Je nachdem der Moralist die befehlende Macht so oder so annimmt, wird er von ihr den Lohn der Seinsbefriedigung mehr gemäß seines äußeren oder mehr gemäß seines inneren Handelns erwarten. Dort wird er seiner Tätigkeit, hier seiner Stimmung Gewalt antun, um den Anforderungen, die er an sich gestellt glaubt, zu entsprechen.

Wie plagten sich die Pharisäer mit immer vermehrter Gesetzeserfüllung, um Gott wohlgefällig zu werden! Wie strengt sich der Pietist an, sich vor Gott zum Wurm zu verkleinern und zerknirschtes Sündenbewußtsein zu fühlen! Wie geflissentlich lobt der Psalmist den Herrn, dem er dient! Je mehr er den Gebieter preist, um so gnädiger wird dieser ihn anblicken. Ueberschwängliche Anbetung und überschwängliche Selbstverkleinerung kommen beide auf dasselbe hinaus: man kann sich nicht genug tun, um das Abstandsgefühl gegen Gott zu unterstreichen. Indem man die Empfindsamkeit für seine Höhe steigert, steigert man die Empfindsamkeit für die Gnade, die man erwartet.

Mit ähnlicher Mühsal wie der religiöse Moralismus keucht der Pflichtmoralismus. Auch hier ist nirgends ein freier und gewisser Geist zu spüren. Alles fieberhafte Tätigkeit und Anstrengung, bald nach außen, bald nach innen gerichtet, der es immer wieder auf die eigene Person ankommt, um für sich „sittlichen“ Wert zu gewinnen. Wie ängstlich blickt Kant darauf, daß die Maxime des Pflichtwillens völlig auf Gehorsam gestellt sei und nichts von Neigung enthalte, sei diese noch so gutartig! Es macht Mühe,

die Tätigkeit rein „moralisch“, statt „legalisch“ zu erhalten, und nun wird das Mühegeben zur Hauptsache. Nur im Kampfe gegen alle Neigungen schenke sich der Personwert der Tugend.

Auch der Kulturmoralismus verleugnet den Zug der Gewaltsamkeit nicht. In der Kultur sind Ergebnisse und Leistungen der Vergangenheit gesammelt, die aus der unselbstischen Tätigkeit begeisterter Menschen entsprungen sind. Sie sind zu großen Betrieben zusammengewachsen, die zu ihrer Pflege und Erhaltung die angestrengte Arbeit Vieler fordern, nachdem der Willensschwung der Wenigen, die in freier Hingabe jene Werke geschaffen hatten, verraucht ist. Solche Tätigkeit an überlieferten Aufgaben wird, wenn sich nicht der Geist jener Aufgaben wiederherstellt, zu einem Aechzen unter Lasten. Die schlichteste natürliche Hingabe enthält ein weltweites Aufatmen und über sich Steigen. Das Subjekt aber, das sich um Kultur „verdient“ machen will, sieht sich lediglich auf das Ausmaß der Arbeit angewiesen, um sich innerlich belohnt zu finden, und kann dadurch doch nicht belohnt werden. Statt sich in der Tätigkeit erhöht zu finden, sinkt es in der Menge der Arbeitsobjekte unter sich. Der Fehler ist, daß man dem Ganzen des Kulturlebens dienen will, als wäre es eine eigene befehlende Macht, die Orden und Ehrenzeichen verteilte. Erst wenn sich dieses Ganze wieder in die einzelnen Begeisterungen zerlegte, aus denen es hervorgeflossen ist, würde der göttliche Lebensodem des Kulturschaffens wiederkehren. Er würde in der innigen Seligkeit, die er mit sich brächte, die Unrast und Leere auslöschen, an der der ehrgeizige äußere Kulturbetrieb unserer Zeit krankt. Da steht dann wieder vor dem Bewußtsein der Handelnden nicht Glück; ihr eigenes Sein erscheint ihnen schal und arm gegenüber dem, was es zu schaffen und zu erhalten, zu fördern und zu helfen gibt. Noch rackern und plagen sie sich, vorgeschriebene Aufgaben, saure Pflichten zu erledigen; sondern in ihrem synthetischen Wählen erschafft sich das Erscheinen von Fremdwerten zu Aufgaben des Herzens. Hierüber werden sie, ohne daß sie ihn gesucht haben, tiefsten Personwerts teilhaftig. Das unendliche Selbst Gottes gewinnt in ihnen Leben und nimmt ihres, es steigernd und erhöhend, in sich hinein.

Mag ihnen der Selbstler nachsagen, sie hätten das Glück, das sie so in der Hingabe an Fremdwerterscheinungen finden und fühlen, schon vorher gesucht! Sie hätten nicht vielleicht bewußt, sondern unbewußt nach Seinsbefriedigung, steigendem Personwert gegriffen! Damit kennzeichnet er nur den eigenen moralistischen Standpunkt, aber an dem Kindtum ihrer Seele prallt die Nachrede ab. Jene macht durch selbstvergessene Tat die schenkende Tugend wirklich, die nach der moralistischen Theorie nicht möglich ist und erfährt als Geschenk das Lebensgut, das der Moralist mit gesteigerten Anstrengungen, gequälten Selbstüberwindungen und Selbsterniedrigungen vergeblich erobern will.

Die Gottheit kann ein für allemal nur mittels unselbstischer Willens-

beschaffenheit, indem wir uns innig zu Fremdwerterscheinungen neigen, zu ihrem Gottsein hervorbrechen. Geschieht es, so macht sie auch das Menschenleben wieder ganz nach der Richtung, in der man verzichtet hatte. Da wird das Glück, bezüglich dessen die Selbstsuchtmenschen den Anderen Vorwürfe machen, als hätten diese es gesucht. Da wird die Lust und der Personwert seligen Lebens. Wo aber die Gottheit ihre lichte Lebendigkeit nicht findet, die hätte aufgehen können, als die Einheitsform im menschlichen Willen aufging und er sich selbstisch oder unselbstisch zu entscheiden hatte, da wird menschliche Unseligkeit. Da wird den Menschen nicht gegeben, sondern gerade in dem, was sie zu haben glauben, genommen. Da kehrt sich der Rückschlag ihrer eigenen Wertung als göttliches „Finsterleben" oder „Zornleben", wie Jakob Böhme lehrt, gegen sie selber. Wir aber sagen, daß die einen Menschen geistig, die anderen ungeistig gewählt haben, und stellen gern „sittliche" Vorschriften auf, daß man seine Seligkeit oder die Liebe Gottes suchen und sich vor Unseligkeit oder Gottes Zorn hüten müsse.

Sucht nur das selige Leben! Ihr werdet es gewiß nicht finden. Das selige Leben läßt sich nicht suchen, d. h. zum Ziele eines Gefallens machen, dem man Verwirklichung verschaffen möchte. „Ich will getan sein, nicht gesucht. Vor Suchern bin ich auf der Flucht. Der Sucher, der bin ich allein, und wen ich finde, der ist mein. Ich bin dein seliges Leben."

§ 28. Pessimismus und Skeptizismus.

Im Moralismus wiederholt sich die Enttäuschung, die allem selbstischen Wertstreben anhaftet: daß sich ichsüchtigem Sinne immer nur Scheinwert naht. Dem Selbstler kommt es in allem auf seine Lust und seinen Personwert an.

Zuerst glaubt er sich an den Lustgefühlen und Eitelkeiten befriedigen zu können, die sein unmittelbares Dasein darbietet. Er versucht es immer wieder mit diesen Erscheinungen eigenen Personwerts und Zustandswerts, ohne sie als Scheinwerte zu durchschauen. Die Scheinhaftigkeit besteht hier darin, daß sich etwas als Wert gibt, das sich nicht als Wert festhalten läßt, sondern der Entwertung verfällt. Es sind keine echten, d. h. gehaltvollen Werte, die sich hier darbieten, sondern darum gehaltlose, weil sie kein Lebensgenügen einschließen. Die selbstischen Gefallensregungen vermögen uns aus den metaphysischen Spannungen, unter denen wir stehen, nicht zu erlösen. Sie weisen auf falsches Glück. Sie machen, daß wir nur zerrissen, statt zu reicherem Leben belebt werden. Es ist kein gehaltvolles Leben mit ihnen möglich, sondern nur eine Lebensverarmung.

So geht der Selbstler dazu über, die Erscheinungen von Fremdwerten auf das Glück abzusuchen, das er erstrebt. Dort glaubt er

Wertfeingehalt verwirklicht, von dem er sich Gewinn für sich verspricht. Der Anschluß an die vermeintliche Wertessenzen draußen soll auch ihn mit Wert übergolden. Teils umschmeichelt ihn die Illusion von Mitwert, teils legt er es darauf an, Gleichwert durch Nachahmung zu erreichen, oder er zieht, um das eigene Ich zu bereichern, von allen Seiten Bildungs- und Kunstbrocken in sich. Vergeblich! Auch so zerflattert Halt und Gehalt den greifenden Händen.

Wohl gewährt die Erscheinung von Fremdwerten Lebensmöglichkeiten. Sie sind axiologisch gültig, insofern sie unselbstisches Wollen auf sich zu lenken vermögen, das göttlichen Gehalt entsiegelt. Aber für selbstisches Wollen, das ihnen übertragbaren Feingehalt beimißt, bleiben sie leere Werterscheinungen. Sie verhalten sich vor eigensüchtigen Augen als Scheinwerte. Erst wenn man Aufgaben über sich hinaus an ihnen findet, erntet man in der Tätigkeit für sie den inneren Segen.

Etwas davon merken die Moralisten oder hören es sagen. Wer sich an Fremdwerterscheinungen rein hingibt, der erlebt, daß Gehalt über ihn kommt. Innere Erhöhung, eine eigentümliche Seligkeit durchflutet ihn dann. Wir nannten diese Erfahrung das „Paradoxon des Wertlebens". Welches ist die Paradoxie? Wenn wir nicht an uns denken, sondern ganz in der Aufgabe leben, die uns die Fremdwerterscheinung aufgibt, erfüllt uns tiefstes Glück, erleben wir uns auf einmal in gesteigerter Werthaftigkeit. Wenn wir dagegen an uns denken, wenn wir Pflichten darum übernehmen, u m unser Personwertstreben zu befriedigen, so mißlingt uns das. Wir spüren, daß wir, wie sehr wir auch unsere Tätigkeit verdoppeln und verdreifachen, gehaltlos und leer, Wertnullen, bleiben.

Der Unterschied echten Wertlebens von dem Leben in bloßen Scheinwerten hatte schon aufgeleuchtet. Ein Augenblick der Wertgewißheit überkam uns, als wir über uns hinaus strebten, die Seligkeit unselbstischen Glücks eröffnete sich. Aber sie überkommt den moralistischen Menschen nur flüchtig und lebt ihn nicht um. Er bringt es nicht fertig, von gelegentlicher Besinnung auf Aufgaben über sich hinaus zur entsprechenden Gesinnung fortzuschreiten. Wohl war ihm in unselbstischer Hingabe die Wertgewißheit gegeben, aber er vermag sie nicht aufrecht zu erhalten. Er fängt an, das „Glück" zu *suchen*, das ihm im *unselbstischen* Erleben hier und dort beschert ward, und dadurch vernichtet er dessen Bedingungen. Das Leben in Fremdwerterscheinung nimmt er für sich, während er es über sich nehmen sollte. So kommt es, daß er vom seligen Leben nur einen Zipfel ergreift, um gewahren zu müssen, daß es sich ihm fortan verschließt. Nur reinen Herzen erschließt sich nach dem Zipfel die Fülle, nur einem Herzen, dem die unselbstische Hingabe nicht „Zufall" bleibt, sondern dauernde Haltung wird. Dem von Natur selbstsinnigen Menschen, der im letzten Grunde *haben* will, wenn er auch gelegentlich zum Geben und Schenken gestimmt ist, entzieht sich die Wertrealität immer wieder.

Kein Wunder, daß er zum Pessimisten werden kann! Lehrreich ist hier Schopenhauers Pessimismus. Für Schopenhauer ist das Wertglück Lust. Diese bedeutet ihm das selige Leben. Er wertet sie als solches seliges Leben durchaus positiv, aber weist die Seltenheit ihres Auftretens nach. Die wenigen flüchtigen Augenblicke, in denen sie die Seele erblickt, werden aufgewogen durch die lange Pein der Bedürftigkeit und der Langeweile. Wohl schenkt sie sich nicht nur einmal, sondern wiederholt, aber viel anhaltender und häufiger schenkt sich Leiden und Schmerz. Schopenhauer ist „Lustpessimist". Ihn enttäuscht an der Lust ihre Seltenheit und Flüchtigkeit. Daß sie selbst enttäuscht, setzt er nicht in Rechnung.

Aber auch wer das nicht enttäuschende, weil wahrhaft sättigende unselbstische Glück kennen gelernt hat, kann aus ähnlichen Gründen zum Pessimismus gelangen. Denn wenn er nicht die Gesinnung der Unselbstischkeit nach der Stimmung der Unselbstischkeit findet, entschwindet ihm das Glück auf Nimmerwiederkehr und wiederholt sich nicht einmal für ihn, wie doch für Schopenhauer die selbstische Lust. Er besaß es nur „einmal, was so köstlich ist, daß er, ach, zu seiner Qual nimmer es vergißt". Die kurze Fülle der Seligkeit eines Augenblicks verschwindet dem Selbstischen in dem langen Hunger der Zukunft, wie ein kurzer Morgensonnenstrahl in Vormittagsnebeln, nur ohne Wiederkehr. Der Sonnenstrahl kehrt wieder, aber nicht der Strahl seligen Lebens im unselbstischen Glück. Gewiß war im Hingabe-Augenblick mehr erlebt als im Lustaugenblick. Aber die seligen Augenblicke haben einen solchen Menschen nicht umgewandelt, ihm ist nicht aus ihnen ein neues Leben gestiegen. Sie sind Augenblicke geblieben.

Wir sehen hier genau, was den Pessimismus kennzeichnet. Er ist ein Standpunkt praktischer Lebenserfahrung. Der Pessimist macht die Lebens*erfahrung* des Selbstlers: „alles ist eitel." Nicht fällt ihm ein, eine *Theorie* der Werte aufstellen zu wollen. Ob es Werte an sich gibt, ob ihr Wesen darin aufgeht, daß sie nur erscheinen, darum kümmert er sich, solange er nichts als seine Erfahrungen feststellt, nicht. Er verschmäht es, über das Sein der Werte ein Urteil zu fällen. Er urteilt auf Grund seines Erlebens nur über das Haben oder Nichthaben von Werten und kommt zum Schlusse, daß Werte nicht als Lebensträger und Lebensgestalter, sondern nur als Augenblicksgrößen in uns eintreten können. Glühend gebe sich die Seele immer wieder ihrem ersten Eindrucke hin. Von Wert zu Wert fliege sie, um enttäuscht von Wert zu Wert wieder abzulassen und jeden als ungenügend zu erkennen. Es sei nur Stein des Wertscheins gewesen, was sich ihr bot, nicht Brot des Wertseins. Der Mensch irre, solange er strebe, über den Wert des Erstrebten. In keinem Gegenstande unseres Strebens gebe es seliges Leben, sondern nur Seligkeitsaugenblicke. Die Lustwerte und Eitelkeiten seien über-

haupt keine echten, d. h. keine den Menschen wirklich befriedigenden Werte. Das unselbstische Glück aber? „Ein rätselhaft geborener, kaum gegrüßt verlorener, unwiederholter Augenblick!" Nun müsse für alle Zukunft der Geschmack der Enttäuschung bleiben. Der Seele des unerneuerten Menschen bleibt in der Tat nur übrig, zu suchen und zu suchen, was sie nicht wieder finden kann. Sie schwankt immerfort zwischen der scheinbaren Uneinführbarkeit der unselbstischen Werte in das Leben und der wirklichen Unbrauchbarkeit der selbstischen Werte für das Leben!

Schopenhauer ist über den eigentlichen Bezirk des Pessimismus noch hinausgegangen. Er begnügt sich nicht damit, die Seltenheit der Lust, seines seligen Lebens zu betonen, sondern er bestreitet ihr Dasein. Lust sei bloßer Wertschein, mit der sich der Zustand aufhörenden Leids umgebe. Sie sei nichts Positives. Positiv sei nur der Schmerz, und nur aus dem Unterschied von diesem beziehe der schmerzfreie Zustand den Schein von Lust.

Wenn wir sagen durften, Lust sei bloßer Wertschein, so meinten wir damit ihre axiologische Unzulänglichkeit. Sie sättigt das Wertleben nicht, löst keine Lebenstiefe. Und auch Schopenhauer sprach bisher rein axiologisch, nämlich von einer anderen Unzulänglichkeit der Lust, daß sie wegen ihrer Flüchtigkeit nicht dauernder Träger eines in ihr ruhenden Lebens zu werden vermöge. Sie sei nicht dauernd erlebbar. Jetzt stellt er auf einmal eine ontologische Behauptung auf. Lust sei bloßer Wertschein in dem Sinne, daß ihr keine Existenz zukomme. Ihr Wesen sei bloß zu erscheinen, nicht zu sein. Wir treten damit in Bezirke ein, die durch den Versuch gedanklichen Besinnens auf das Wesen des Werts abgesteckt sind; auch hier gibt er Irrpfade und Schleichwege. Gleich zu Anfang begegnet uns eine Behauptung, die wir als die Behauptung des „werttheoretischen Skeptizismus" bezeichnen wollen.

Es gebe keine daseienden Werte und Unwerte. Unter der Existenz von Werten und Unwerten lasse sich von vornherein nichts denken. Wert und Unwert seien nur Verhältniswörter, keine Wesenswörter. Ihr Sinn gehe darin auf, daß Etwas unser Gefallen bzw. Mißfallen auf sich ziehe. Hiernach ist Schopenhauer in der erwähnten Behauptung höchstens Halbskeptiker. Das Wesen der Lust sei zwar nur zu erscheinen, als Abhebung gegen Schmerz und Leid. Aber Schmerz und Leid seien wirkliche Uebel. Der folgerechte Skeptiker würde dies nicht zugeben. Für ihn gibt es nur den Schein sowohl von gut wie von übel.

Der folgerechte Pessimist besteht darauf, daß Werte, die er als solche kennt, oder doch ahnt, nicht habbar oder doch nicht wiederholbar sind. Er erkennt den Unterschied echter und unechter Werte von vornherein an. Es ist dieser Unterschied sogar sein Ansatz, ohne den er nicht rechnen und messen kann. Ist der Pessimist Hedonist, so ist ihm Lust der echte Wert, dessen kurze Seligkeit ihm in der langen Un-

seligkeit von Leid und Langeweile verschwindet. Ist der Pessimist axiologisch mehr fortgeschritten, weiß er Bescheid auch über den Unwert in der Lust, so ist es etwas Anderes, worin er die Seligkeit sieht und erlebt hat. Aber er ist Pessimist, weil er sie nicht wiederfinden kann, weil sie ihm nur allzukurz wie im Traume genaht ist, ohne daß sich ihm darin die Dauergewißheit eines seligen Lebens geschenkt hat. Er weiß oder ahnt wohl, daß es solches gibt, aber er weiß es nicht zu finden und meint, daß vermöge der Einrichtung der menschlichen Natur Niemand es dauernd finden kann. Auch die besten Werte seien nur Augenblickserlebnisse, denen die Fähigkeit fehle, das Leben zu erfüllen. Er denkt nicht etwa darüber nach, was ihr Wesen sei oder nicht sei. Aber er fühlt, daß ihn hier nichts durchlebt, wenn er auch etwas erlebt. Ihm fehlt mit der Kindlichkeit der Gesinnung die Fähigkeit, von seinen unselbstischen Werterlebnissen umgelebt zu werden. Dafür kennt er sehr wohl die Realität des unseligen Lebens.

Der werttheoretische Skeptiker im Gegenteil erklärt sich von Wertrealität überhaupt keinen Begriff machen zu können. Sein Standpunkt und der des Pessimisten widerstreiten sich. Ein Unterschied von Wert und Unwert, von echten erstrebenswerten und unechten Werten, denen man das Streben verweigern sollte, kommt für den Skeptiker von vornherein nicht in Betracht. Alle Werte und Unwerte müssen uns vielmehr einerlei sein, weil sie nichts bedeuten, keine Wirklichkeit, sondern nur Erscheinungen seien. Weder unserem Gefallen, noch unserem Mißfallen entspreche irgend etwas, was in sich Wert oder Unwert wäre. Weil es hinter unserem Gefallen oder Mißfallen nichts gäbe, müssen wir uns auch gewöhnen, nichts auf unser Gefallen oder Mißfallen zu geben. Das ist die Anweisung, die der griechische Skeptizismus gegeben hat, um über den Pessimismus, die Trauer um die Flüchtigkeit der Lust, die Unwiederholbarkeit der Seligkeit, hinauszukommen.

Damit verglichen ist Schopenhauers Standpunkt halb und widerspruchsvoll. Er bedient sich des skeptischen Gesichtspunkts einseitig nur in bezug auf die Lust, um seinen Pessimismus zu verstärken, der sofort zusammenbräche, wenn er jenen auch in bezug auf die Unlust geltend machen wollte. Die Einsicht in die Scheinhaftigkeit der Unlust würde über die Menge der Unlust trösten und ihr Leidgewicht hoch in der Wagschale emporschnellen lassen. Beides, „objektiver" Wert und Unwert, sind eben für den Skeptiker ein Widerspruch in sich. Beides lasse sich nur in Beziehung zu seelischen Vorgängen der Werthaltung denken. Stets werde dabei ein Bewußtsein vorausgesetzt, das bestimmten Objekten darum Wert bzw. Unwert zuschreibe, weil es daran Gefallen oder Mißfallen nähme. Der nüchternen Gegenständlichkeit dieser Objekte werde hiermit weder etwas zugesetzt noch genommen. Wenn sich gewisse Vorgänge des Gefallens auf bestimmte Objekte richten, dann leuchten diese eben auf im Wertschein, zunächst nur im Wertschein, und nach dem Skeptizismus im endgültigen bloßen

Wertschein, in so viel Wertschein, als es Objekte des Gefallens gibt. Wir würden z. B. den Wertschein, der die Objekte des unselbstischen Gefallens umgibt, so beschreiben können: es ist, als wären sie mit einer idealen oder magischen Essenz behaftet, die aus unseren unselbstischen Neigungen aufsteigt. Man könnte fragen, ob das unselbstische Gefallen hier den Wert *macht*, oder ob wir durch das unselbstische Gefallen den Wert vielmehr *sehen*. Der Skeptiker würde antworten: ersteres. Nicht Werte an sich glänzten hier vor uns auf, sondern jene Objekte des unselbstischen Gefallens seien darauf eingeschränkt, immer nur als Werte zu erscheinen. Wie aller Wert gehe auch derjenige, in dem die Fremdobjekte aufträten, im Werthalten auf, ohne daß die geringste Wertwirklichkeit dahinterstünde. Welches ist der Schlüssel des skeptischen Standpunktes?

Es gibt nach den Skeptikern deshalb kein Wertsein, weil sie meinen, unter der Existenz von Werten nichts verstehen zu können. Existenz oder Nichtexistenz werden von ihnen zum Maßstabe der Wirklichkeit oder Unwirklichkeit von Werten gemacht.

Nach solchem Maßstabe würde freilich auch Wahrheit als Wirklichkeit nicht bestehen können. Denn auch sie läßt sich nicht als eine existierende Wesenheit denken. Aber sie hat die Wesenhaftigkeit des Geltens, die zwar kein Existieren, dennoch Realität durch und durch ist, die in sich ruht und sich durch sich offenbart. Man mag und muß das Sein der Wahrheit im Sinne des Existierens leugnen. Ihr Wahrsein oder Gelten läßt sich nicht leugnen. Dies Wahrsein kommt auch nicht z. B. in ein Verhältnis der Aehnlichkeit dadurch hinein, daß unser Urteil es ihm einfach zuschreibt. Denn unser Urteil könnte ja falsch sein und nur eine Scheinwahrheit treffen; sondern ob ein Sachverhalt gilt oder nicht, das richtet sich nach den eigenen Gesetzen der Wahrheit. So scheitert der Existenzmaßstab, mit dem man Realität von Irrealität scheiden will, am Wesen der Wahrheit. Ihr kommt, ohne daß sie existiert, dennoch Realität, die Realität des Geltens oder Wahrseins, zu.

Aehnlich könnte es in der Axiologie stehen, nämlich daß man das Sein von Werten (ihr Existieren) leugnen mag, auch wo sich ihr Wertsein nicht leugnen läßt. Ihr Wertsein könnte eine eigene Realität bedeuten, und gerade durch sie könnten sich die Wahrwerte den bloßen Scheinwerten ähnlich überlegen zeigen, wie die Realität des Geltens wahre vor falschen Sachverhalten auszeichnet.

Der *werttheoretische* Skeptiker denkt nicht so. Er ist darauf eingestellt, Werten deshalb die Werthaftigkeit abzusprechen, weil er meint, ihnen die Existenz absprechen zu müssen. Wie der *erkenntnistheoretische* Skeptiker Gegenstände schon darum nur für Idealitäten hält, weil sie Objekte des Wahrnehmens oder Urteilens sind und darum nichts als Bewußtseinsinhalte sein könnten, so hält der werttheoretische Skeptiker alle Werte schon darum für bloße Idealitäten, weil

sie Objekte menschlicher Werthaltung sind. Der Schein solcher Idealitäten entstamme irgend einem wertleeren Prozesse. Den Schein von Werten gäben Prozesse des Gefallens, den Schein von Unwerten gäben Prozesse des Mißfallens her. Immer aber sei es Wertschein, der so erzeugt werde, ohne daß ein Wertsein auch nur denkbar sei. Gibt es für den echten Pessimisten immer nur Scheinwerte, so behauptet der echte Skeptiker, daß es immer nur Werterscheinungen gibt. Gesetzt, Jemand betrachtete Lust für einen Realwert, so würden dies beide, der Pessimist und der Skeptiker, verneinen, aber beide aus grundverschiedenen Gesichtspunkten. Der Pessimist würde entgegnen, daß sich dem Streben nach Lust die Lebensbefriedigung versage, weil sie flüchtig und innerlich armselig sei. Der Skeptiker andererseits würde geltend machen, daß Lust oder Unlust ebensowenig real erlebt werden können, wie jeder andere Wert oder Unwert.

Denken wir uns, ein Epikureer stritte gegen einen Skeptiker. Wie würde das Zwiegespräch zwischen beiden verlaufen? Der Epikureer würde betonen, Lust sei in dem Sinne, wie der Skeptiker von Werterscheinungen spreche, nicht nur Werterscheinung, sondern zugleich existierende Annehmlichkeit. Werterscheinung sei sie als Gegenstand eines auf sie gerichteten Gefallens. Existierende Annehmlichkeit, erlebtes Gefühl sei sie als Gegenstand der inneren Wahrnehmung, die uns des Daseins unserer Lust untrüglich vergewissere. Anders die Fremdwerte. Daß sich unselbstisches Gefallen auf sie richte, bewirke, daß sie Werterscheinungen seien. Aber ihre Existenz sei in der äußeren Wahrnehmung, kraft deren wir von ihnen wissen, nicht gesichert; sie würden nicht als Existenzen fühlbar.

Der Skeptiker würde demgegenüber die Ungleichartigkeit der inneren und der äußeren Wahrnehmung bestreiten. In beiden wären uns nur Bewußtseinsinhalte, niemals seiende Gegenständlichkeit gegeben. Unser Bewußtsein gehe ein für allemal darin auf, daß in Wissensvorgängen Bildlichkeit vorschwebe. Sowohl in der äußeren wie in der inneren Wahrnehmung erschienen uns nur Formen, deren Wesen nicht dulde, daß sie existierten, sondern ihr Wahrgenommenwerden sei. So sei auch Lust nur doppelte Erscheinung, Werterscheinung für das Gefallen, das sich auf sie richte, Existenzerscheinung für die innere Wahrnehmung, die uns verführe, von ihr wie von Daseiendem, Gehabtem, Erlebtem zu sprechen. Aber nichts dergleichen gäbe es.

Man sieht, der Skeptiker ist ganz und gar erkenntnistheoretischer Idealist. Er fußt auf Berkeleys Lehre, daß es für uns keine an sich seiende Gegenständlichkeit gebe, sondern nur Bewußtseinsinhalte, die nichts als reine Formen seien und selbständige Gegenständlichkeit nur vortäuschten. Nicht in erster Linie dem Axiologen, ob dieser Epikureer, Stoiker oder Evangelist der hingebenden Liebe sei, sondern dem Logiker liegt es ob, sich mit dem Skeptiker auseinanderzusetzen. Der Logiker hätte auf die un-

überwindliche Schwierigkeit der Bilderlehre hinzuweisen. Er hätte zu betonen, daß wir, wenn wir nur von Bildern wüßten, in Wahrheit von überhaupt nichts wüßten, nichts von einem realen Willen oder einem realen Ich oder auch nur von realen Vorstellensakten.

Daneben erlangt der Standpunkt des Skeptikers freilich auch werttheoretische Bedeutung, und zwar durch das, was er aus seiner Leugnung jeglichen Ansichseins folgert. Da nämlich Werte nur erschienen und nicht existierten, so könnten uns diese leeren Formen niemals Lebensgenüge vermitteln. Bloßer Existenzschein sei ohne weiteres bloßer Wertschein. Mit dem Sein der Werte gehe ihr Wertsein verloren. Hier nähert sich bei allem sonstigen Gegensatze der Skeptiker dem Pessimisten. Beide sind negative Axiologen. Der Pessimist ist negativer Axiolog, weil er sich von existenter Werthaftigkeit, wo er sie zu greifen meinte, enttäuscht fühlt. Das, was er als Realwert schon zu kosten glaubte, läßt sich nicht als Realwert festhalten. Wo er sich Seligkeit erhofft hatte, erntet er Unseligkeit. Ihn verstimmen seine Erfahrungen. Der Skeptiker hingegen ist negativer Axiolog, weil er von vornherein überzeugt ist, daß aller Wertschein bloßer Wertschein bleibt und nie etwas für Lebensbefriedigung hergeben könne. Wie denn auch freilich niemals unseliges Leben entstehen könne, da desgleichen aller Unwert gehaltlose Form, nichts als Erscheinung sei.

Aber muß denn die Seligkeit des Lebens darin bestehen, daß unser biologisches Dasein mit vorhandener Wertessenz und die Unseligkeit des Lebens darin, daß es mit Unwertessenz vermischt wird? Besteht nicht vielmehr erstere in der göttlichen Entsiegelung, letztere in der widergöttlichen Verschärfung der metaphysischen Spannungen? Man bringe dem Skeptiker bei, daß dort Wertgenügen eintritt, wo die Seele im Ergreifen einer Aufgabe über der Erscheinung eines Fremdwerts feierlich wird! Was für ihn die Hauptsache ist, daß Werte als Gegenstände unserer selbstischen und unselbstischen Gefallenregungen nur ideale Existenz haben, sei ihm ruhig zugestanden. Er seinerseits möge uns ruhig zugeben, was für uns die Hauptsache ist, daß der Wertschein nicht leerer Wertschein (Scheinwert) zu sein braucht, auch wenn er keine Existenz darstellt. Wir werden ihn auf die bestimmte Erfahrung hinweisen, daß es Wertschein gibt, mittels dessen sich durchaus Lebensgenüge verwirklicht, so zähe es sich anderem Wertscheine, dem selbstischen, versagt. Darum sei zwischen „gültigem“ und „ungültigem“ Wertscheine zu unterscheiden.

Eben in der Sprödigkeit gegen Erfahrungen liegt die axiologische Schwäche des skeptischen Standpunkts. Dem Skeptiker ist jeder Wertschein gleich sehr Schein. Er kann nicht umhin, alle Werte als gleich wesenlos und insofern auch gleich mit allen Unwerten anzusehen. Es ist ein Standpunkt der starren Begrifflichkeit, nicht des Erlebens, der am Unterschiede der Werte, die uns Genüge bringen, und der Werte, die uns (im Sinne

der metaphysischen Spannungen) unsatt und bedürftig lassen, zerbricht. Die Werterscheinungen, in denen wir uns befriedigen, sind mehr als leerer Schein, und die anderen, in denen wir uns nicht befriedigen, sind „vanitates" (eitel Trug), scheinhaft allerdings und nichtig, aber nicht scheinhaft für den Kopf — das Ja oder Nein nach dem Maßstabe ihres Existierens hier auszumachen, ist völlig nebensächlich —, sondern scheinhaft für das Herz und Gemüt. Der starre Wertskeptizismus wird hier lebensfremd und unfruchtbar. Logik und Erfahrung drängen über ihn hinaus.

Dem Pessimismus andererseits werden wir entgegnen, daß seine Erfahrung stets sich versagenden Lebensgenügens aus dem selbstischen Sinne hervorkomme, den er mitbringt. Es sei nicht einerlei, unter welchen Bedingungen man Werterfahrungen mache. Wer auch gegenüber Fremdwerterscheinungen stets das Seine suche, dem werde sich ihre Gültigkeit nicht bewähren. Das Lebensgenüge göttlichen Werdeglücks, um dessen willen wir sie als „gültig" bezeichnen, ernte erst, wer in reiner Hingabe Aufgaben über sich ergreife, ohne daß er sein Glück suche. Nach allem, der pessimistische Standpunkt, daß es nur Scheinwerte gibt, und der skeptische Standpunkt, daß es nur Wertschein gibt, lassen sich beide nicht aufrecht erhalten. Beide werden durch die Erfahrung des seligen Lebens widerlegt. Der Pessimismus wird widerlegt, insofern ein wirkliches Gut für uns nachgewiesen wird, ein Gut, das als Wertgewißheit unweigerlich fühlbar wird, ein seliges Leben. Der Skeptiker wird widerlegt, insofern ein wirkliches Gut nachgewiesen wird, ein Gut, das als Realität denkbar wird, weil es erlebt wird, seliges Leben ist. Der Pessimist kann sich keinen Wert ohne axiologische Einbuße vorstellen, der Skeptiker keinen ohne logische Einbuße, insofern allen Werten die Wahrheit fehle, die er in die Existenz verlegt. Die Gewißheit des seligen Lebens offenbart uns aber eine Werthaftigkeit, die durch ihre eigene Lebenswahrheit den Skeptiker und durch ihre eigene Seligkeit den Pessimisten entwaffnet.

§ 29. Die beiden Augen der Imaginatio.

Zuerst waren wir den Menschen auf ihren verschiedenen Lebenswegen nachgegangen. Wir sahen den Lust- und Personwertsüchtigen, den Mitwertgläubigen, den Bildungshaschern und -Naschern zu. Auf ihren Fahnen stand Glück, Glück war nicht in ihrem Herzen. Zuletzt stießen wir auf die Menschen unselbstischer Hingabe, in denen sich das Wunder geistiger Dinge verwirklicht hat. Zu ihnen, die es nicht suchen, kommt das Glück. In ihren Seelen gebiert es sich als Gottes Wertleben.

An dem Rätsel dieses Lebens erproben sich die Wertlehren, die wir sodann gemustert haben [1]. Kein Hedonismus, keine Uebertragungs-

[1] Die drei Paragraphen der oben im Texte erwähnten Untersuchung sind dem zweiten Anhange zugewiesen.

lehre, kein Rationalismus kommt hier durch. In diesen Standpunkten selbst steckt mehr oder minder etwas von der Lebenshaltung, die dem Wunder, das sie erklären wollen, entgegen ist.

Zweierlei kennzeichnet solche Lebenshaltung: daß man selbstisch wählt und dinglich denkt, Ichsinn hat und Sinnenich ist.

Ein völlig Selbstischer nimmt allein sich für Selbstwert und das Uebrige als Mittel zu seinen Zwecken. Selbst der Mitmensch bleibt ihm wie ein Stück toter Existenz, das ihm nur den Gebrauchswert gilt. Der alltäglich Selbstische läßt auch Anderes und Andere als Selbstwert gelten. Wie er sich als Wert und Leben schätzt, so überträgt er es nach außen. Aber er beschränkt sich darauf, das Seinige zu wollen, während sie das Ihrige wollen mögen. In die lebendige Beziehung, ihnen etwas sein zu wollen, von sich abgeben, ihnen helfen, sie fördern, erfreuen zu wollen, setzt er sich nicht zu ihnen.

Es ist klar, daß, wo diese Sinnesart maßgebend bleibt, für das Begreifen geistigen Erlebens kein Raum ist. Man könnte das „Stirb' und werde!", um das es sich hier handelt, nicht einmal erblicken. Aber auch wer von unselbstischer Hingabe erfüllt ist, wird nicht imstande sein, das Werderätsel in dieser zu erklären, sofern ihn noch dingliches Denken narrt. Beides, Ichsinn und Sinnenich, sind die Augen der „imaginatio", wie Spinoza die gesamte Gemütsverfassung des natürlichen Menschen bezeichnet hat.

Der dinglich Denkende vereinzelt alles Existierende gegeneinander. Jeden Gegenstand der Entfaltungswelt nimmt er als ein Seinsstück für sich. Der ichsüchtig Wollende schreibt überdies dem Seinsstück, das er ist, mehr Wert als allem andern zu. Da jenes dingliche Denken auch Werte wie Ueberzug an Seiendem oder Feingehalt in Seiendem oder nach Art einer ausquellenden Flüssigkeit oder eines mitteilbaren Besitzes auffaßt, so verschüttet es das Verständnis für Wertleben. Letzteres ist kein Leben, dem etwas Fertiges einverleibt wird, sondern Leben in einer neuen Art, mit einer neuen Seele, das sich selbstschöpferisch erzeugt. Das, was hier im Willen geschieht, verseinelnd zu lesen, wäre ebenso verkehrt, wie wenn man auf seiende „Vernunft" läse, was dem denkenden Menschen geschieht, wenn er im Lichte geltender Wahrheit erkennt.

Das Verseineln bedroht aber nicht nur das gedankliche Verständnis seligen Lebens, das unser Hingeben durchpulst, und das das einzige ist, was man unter „Realwert" verstehen kann, sondern läßt es auch selber nicht zu seiner Höhe kommen. Dies ist die Tatsache, der wir uns jetzt zuwenden wollen. Sie bringt in das Bild seligen Lebens, das uns bisher vorlag, Bedingung und Beschränkung.

Seliges Leben, haben wir festgestellt, entsteht nicht, ohne daß ein Mensch selbstisch zu wollen aufhört. Dingliches Denken dahingegen hindert nicht die Entstehung, kann aber die Art des seligen Lebens beeinflussen. Man darf das Verhältnis nicht umkehren, wie es Spi-

noza tat. Wenn er dingliches Denken und selbstisches Wollen als „imaginatio“ ineinsknüpft, so liegt darin, daß ihm ersteres als das Hauptmerkmal des natürlichen Menschen erscheint. Für ihn fängt daher die Erlösung des Menschen damit an, daß das dingliche Denken aufhört. Der wissenschaftliche Mensch wäre ihm schon der göttlich belebte Mensch.

Für uns bleibt selbstisches Wollen das Haupthindernis, das dem Hervorgang göttlichen Lebens beim Menschen wehrt. Wir haben uns überzeugt, daß sich beim wissenschaftlichen Menschen Gott zwar in das Denken trägt, aber noch lange keine Kraft seines Willens zu werden braucht. Trotzdem fehlt auch am Hervorgang Gottes im Willen etwas, wenn wir von der Art der imaginatio, daß sie Werte verseinelt, nicht loskommen. Mag es dem wissenschaftlichen Menschen überlassen bleiben, wie er über Dinge denkt! Dergleichen macht weder selig noch unselig. Aber es wirkt als Mangel in der Seligkeit, die den selbstlos gewordenen Menschen überkommt, wenn er fortfährt, wertverseinelnd zu denken. Hier tritt in unsern Gesichtskreis dasjenige hochgestimmte und unzweifelhaft hohe Gesinntsein, das man als „ethischen Idealismus“ bezeichnet hat.

§ 30. Die ethische Befangenheit des Idealismus.

Göttliches Dasein ist Einheitsleben, es ist Leben in alles seiender und überhöhender Art (Possest), Seelenmächtigkeit, die jede Vielheit überwindet. Ihm steht erstlich entgegen, daß sich alles naturhafte Sein, jedes für sich besonderte Selbst, zu etwas Besonderem aufbauscht, und daß es sich den übrigen Einzelwesen überordnet. Die Selbstliebe der gewordenen Monaden, ihr Hang gegeneinander, statt ineinander zu leben, hatte der sich entfaltenden Gottheit ihr Selbst gekostet, hatte verhindert, daß diese ihr Einheitsdasein gewinnen konnte. Erst wenn sich die schaffende Selbstentäußerung, aus der alle Dingbesonderung stammt, im Bewußtsein von Menschen erneut, kann mit den Kräften der Besonderheit göttliches Ganzleben hervorbrechen, indem sich das Wunder allesseiender und alles überhöhender Geistigkeit verwirklicht.

Bei den Menschen, die sich für unselbstische Aufgaben einsetzen, ist die Gottheit über das eine Hemmnis ihres Lebenwerdens hinweg. In ihrer Hingabe haben jene die Sucht überwunden, mit der jedes Ding der entfalteten Welt „Ich“ sagt und tut. Doch genügt es nicht, daß Jemand aufhört, sich als wesenhaften Wert zu nehmen, und daß in ihm das Wollen der Hingabe erwacht, sofern sich sein Wollen noch aus dinghaftem Denken bestimmt. Er wird dann stehenden Wert und stehendes Sein noch immer in seinem Objekte sehen, ja in dieses erst recht axiologische Substanzhaftigkeit hineinlegen. Von den beiden Augen der imaginatio ist dasjenige, das ihn einzeln setzte und zu Eigenwert besonderte, erloschen. Aber das andere bleibt offen, dem sich das Hingabeobjekt um so mehr in Wert-

glanz und Sonderbedeutung spiegelt, je mehr das hingegebene Ich seiner selbst vergißt. Hier mischt sich in das voluntaristische Quellen von Gott-Ungegeben noch immer das Irrlicht jenes vereinzelnden Vorstellens, das wir auf logischem Gebiete in der Göttlichkeit des Erkennens untergehen sahen, indem jede vor der Seele hingespiegelte Einzel-Gegenständlichkeit dem Aufgehen geltender Wahrheit wich. In anderer Weise muß es im Bereiche des Willens absterben, damit die axiologische Unvollkommenheit auch noch im Wesen der Hingabe überwunden werde.

So könnte seliges Leben noch Unvollkommenheit dulden? In der Tat ist das, was wir oben so nannten, noch nicht die eigentümliche Höhe seligen Lebens[1]. Erst göttlicher Lebensbeginn setzt sich in solcher bisgeschilderter Einzelhingabe. Wir haben darin seliges Leben im Zustande des Entstehens, was freilich der inneren Gewißheit des Unselbstischen, von unendlicher Wertwirklichkeit getragen zu sein, nichts abbricht. Er erlebt, daß durch sein leeres Sein der Strom höheren Gehalts geht. So sicher aber mit solcher Hingabe übereinzelhaftes Leben bei uns anhebt, so fraglos uns sein Wert gewiß wird, so ist es doch, bei genauerer Betrachtung, nur Seligkeits„modus", nicht die vollkommene Seligkeit selbst. Zweierlei fehlt an der Universalität vollgöttlichen, d. i. alles sein könnenden Lebens.

Zuvörderst finden wir das Ich zugunsten des Objekts verkürzt. Wohl ist dem, der sich an Fremdwerterscheinungen verschenkt, nicht wie Opfer zumute. Mag es einem fremden Beobachter so aussehen, als vergeude er sich an den Gegenstand seines Handelns, er selbst ist mit allem Herzen bei der Aufgabe. Indem er der Fremdwerterscheinung Leben leiht, blüht sein eigenes Sein wie in neuer Wesensform aus und auf. Trotzdem ist hier das Ich hinter das Objekt zurückgetreten. Der unselbstisch Handelnde betont in seinem Lebensgefühl nicht sich, sondern seinen Gegenstand. Bei diesem sieht er fordernden Gehalt, gegen den er sich und das Seinige für nichts hält. Umgekehrt im naturhaften Leben. Dort betont man sich und läßt den Gegenstand zurücktreten. Das Subjekt erhebt sich über das Objekt. Muß solch selbstischer Sinn, die eigensüchtige Verkehrtheit weichen, damit Göttlichkeit quellen kann, so kann diese ihre Höhe doch erst erreichen, wenn das Ich über den Zwang des Objekts hinauswächst, wenn es in einer tieferen Innerlichkeit der Seele sich und das Andere wiederfindet.

Weit entfernt nämlich, daß die Einzelwesen, deren Vielheit entstehen mußte, damit sich göttliche Einheit schaffen könne, bloße Durchgangsmittel wären! Sie sind vielmehr bestimmt, eigentümliche und eigenwertige Zentren universalen Lebens zu werden, in deren jedem es eine andere Einheitsmacht (Totalität) in sich ist. Das göttliche Selbst will sich in vielen „Persönlichkeiten" erblicken, will in jeder mit ihren seelischen Einschlägen

[1] Vgl. oben S. 193 Anm. 1.

besonderte Wirklichkeit werden. Unter Umschmelzung unseres entfalteten Ich soll erst recht unsere ungegebene Individualität, unsere gottlebendige Persönlichkeit, hervorbrechen, indem Gott in uns das Anderssein seiner selbst, die eigensüchtige Ichheit u n d die Einseitigkeit der Hingaben, überwindet und uns in und über unseren Gegensätzen zu seiner Einheit lebt.

Schon in jenem früher aufgezeigten Rätsel, daß wir inmitten des unselbstischen Ergreifens von altruistischen, sozialen und ideellen Aufgaben unversehens unsern Personwert gesteigert finden, deutet sich an, daß unsere Eigenart nicht verloren gehen soll. Indem das alte natürliche Ich am Objekt untergeht, wird schon das höhere Selbst geboren, das bestimmt ist, allen Reichtum der Objekte in sich zu schöpfen. Aber es ist noch ein weiter Weg, daß sich Ganzgöttlichkeit im Innerlichkeitswunder allesseinkönnender Güte, der Liebe, setzt. Die Enge der Selbsthingabe, darin das Subjekt an e i n Objekt noch gleichsam verhaftet bleibt, muß erst gesprengt werden. Daß hier noch ein Unerlöstes harrt, bekundet sich darin, daß auch noch in die Seligkeit des Hingabelebens der Schmerz und die Unruhe des Nicht eintritt.

Was die Hingabe göttlich macht, ist, daß sich das Subjekt frei in das Objekt schenkt. Damit wacht im Willen des Subjekts die ungegebene Unendlichkeit auf. Aber das Ziel wird immer noch als einzelnes und für sich bestehendes genommen. Darin äußert sich die Sehart der imaginatio, des Dingauges aus der Entfaltungswelt. Von ihr kommt es, daß wir den Eindruck der Unendlichkeit, die i n uns wirkt, auf das O b j e k t werfen und dieses wie etwas Eigengöttliches ü b e r u n s erblicken. Der Wagschale des Lebens entspricht diese Vorstellungsweise nicht. Ist doch die Leistung beim Subjekt, nicht beim Objekt. Jenes schenkt aus sich und gibt sich hin. In diesem ist Notdurft, etwas Darbendes und Unfertiges, das die Leistung des Subjekts erst anfordert. So ist das O b j e k t nichts ü b e r uns, wenn w i r auch über uns h i n a u s leben und handeln sollen. Je mehr wir ersteres dennoch über uns setzen, um so mehr läßt uns das ungeborene Ganzleben Gottes am Objekte leiden. Dieses klemmt uns mit dem Schraubstocke der Pflicht. Er erhebt sich immer ü b e r uns, wo Gottes angefangene Bewegung i n uns gehemmt ist.

So war es schon mit jenem moralistischen Anblicke der Pflicht, die sich emporreckt, wenn die reine Hingabe eines Gemüts in dem Begehren versandet, des erhöhten Personwerts, der das Gottesglück unselbstischen Tuns begleitet, ausdrücklich zu genießen. Die Rückkehr der e i g e n s ü c h t i g e n I c h h e i t wird dort gebieterisch verneint. Aber auch die H i n g a b e kann nicht so rein bleiben, daß nicht immer wieder die Treue gegen das Objekt verletzt erscheint. Die Schwäche der menschlichen Natur macht die Augenblicke, in denen wir uns der Fremdwerterscheinung, die wir uns erwählt haben, ganz und ungeteilt hingeben, selten. Die Spannung, die

in das Werk gegeben wird, läßt nach, die Aufmerksamkeit lenkt sich ab. Nachdem wir uns mit dem Gegenstande unserer Hingabe eins gefühlt hatten, sind er und ich jetzt wieder entzweit. Er steht nun als Gebot vor mir, das ich mit willigem Sinne noch anerkenne, aber ohne noch seinem Inhalt mein ganzes Herz geben zu können. Das innere Leben ist abermals dem Anblicke der äußeren Aufgabe gewichen, die als unendliche Forderung vor mich tritt. Ich muß Anstrengungen machen, nicht solche, um meinen Selbstsinn zu besiegen, sondern gleichsam unselbstische, um dem erwählten Objekt wieder a l l e s das sein und geben zu können, was ich ihm vorher gewesen war und gegeben hatte. „Ich habe das gegen euch, daß ihr nicht mehr die erste Liebe zu mir habt." Das ist der Einschlag des Moralismus auch in das Wertleben, mit seiner Unruhe und seinem Drucke. Wir hatten uns g a n z auf die eine Fremdwerterscheinung eingestellt. Nun sich unsere Seelenglieder nach anderer Seite strecken wollen, das innere Leben aus seiner Gebundenheit in das Eine zur eigenen Freiheit zurückkehren will, „fängt" uns das G e s e t z , bis wir die größere Tiefe finden, es zu überwinden.

Zu dem Zweifel, dem erscheinenden Fremdwert genug s e i n zu können, gesellt sich der Schmerz, in unserer L e i s t u n g hinter seiner Forderung zurückzubleiben. Wohl ist der rein Hingegebene zunächst in seinem Gegenstande wie versunken und in das Unendlichkeitslicht, mit dem er aufleuchtet, wie h i n e i n g e h o b e n. Von der Fremdwerterscheinung erfüllt, meint er nicht genug Aufgabe an ihr haben zu können. Jede Leistung für sie endet mit dem Wunsche, mehr leisten zu können. Aber das unerfüllte Wesen Gottes in ihm läßt das Gefühl nicht dauern, daß er und seine Aufgabe eines sein können. Es schiebt zwischen ihn und diese immer neue Unendlichkeit, die ihn a u s s c h l i e ß t. Ihm naht die Qual der Wahrnehmung, daß nie seine Leistung genug ist. Jede fällt vor der Höhe der Aufgabe ab. Je mehr wir unser Werk tun, um so mehr, empfinden wir, bleibt für d a s Werk übrig zu tun. So tritt die Pein des N i c h t k ö n n e n s in die Seele, uns befällt unsere Ohnmacht im Abstande gegen das Ideal. Das sind die Geburtswehen der Ganzgöttlichkeit in uns. Ihre Einheitsmacht (Totalität) verträgt nicht die Auflösung des Subjekts in die Fremdwerterscheinung. Sie drängt über die Selbstbeschränkung des Hingegebenen hinaus, der sich zwar als Gegenstand der Selbstliebe losgeworden ist, aber in seiner Liebe noch immer gegenständlich besondert, an die bestimmte Fremdwerterscheinung gebunden bleibt. Wir sollen nicht in der Zufriedenheit bei Einem ausruhen, und darum sollen wir unzufrieden werden inmitten unserer seligen Hingabe an das Eine, das wir uns erwählt haben. So regt sich gerade, wenn wir ganz außer uns und ganz in der Sache sein möchten, immer wieder das Unterschiedsgefühl zwischen ihr und uns. Zwischen Sache und Mensch schiebt sich göttliches Nein. Wir haben den Eindruck, daß unser endlicher Wille der Unendlichkeit der A u f g a b e nicht gewachsen ist. In Wahrheit will in unseren W i l l e n die Unendlichkeit einziehen. Unsere Selbst-

losigkeit soll sich verunendlichen, während statt dessen wir immer wieder in das besondere Objekt Unendlichkeit der Forderung verlegen. Gegen solche Verunendlichung der Sache wehrt sich die erwachende Gottesganzheit und setzt den Stachel des unerreichbaren Ideals dagegen.

Man bemerkt hier ein Widerspiel (Antinomie). Es beruht darauf, daß die ungegebene Gottheit zwei Schritte braucht, um ihre alles sein könnende Wirklichkeit zu erlangen. Der erste ist, daß sich selbstlose Bestimmtheit im menschlichen Willen schafft, der zweite, daß diese Bestimmtheit einheitsmächtig wird. Jene unselbstische Bestimmtheit besteht nicht in der schlechthinigen Verneinung des Ich. Unsere besondere Eigenart soll nicht verloren gehen, das Ich sich nicht als etwas Wertloses wegwerfen, wie es der Buddhismus will, der nur ein Absterben im Tode der Eigensucht kennt. Sondern das ist die richtige gottesschwangere unselbstische Lebendigkeit, daß wir gegenständlich hingegeben sind, über einer Aufgabe nicht uns, sondern unser Werk wollen. Aber auch unsere gegenständliche Hingabe läßt noch die eigene Tiefe vermissen. In ihr selbst muß innere Unendlichkeit reifen. Statt dessen ist sie vorläufig immer erst Hingegebenheit an einen unendlich genommenen Gegenstand.

In dem Gegenstande als solchem nämlich gibt es nichts, das ihm größere Werthaftigkeit sicherte, als dem Ich, das sich der Fremdwerterscheinung zuwendet. Wäre nicht also unsere Selbstentäußerung zu seinen Gunsten reine Torheit? Aber nun rückt der Gegenstand für selbstlose Augen in ein Licht der Unendlichkeit. So und nur so kann er würdig erscheinen, Aufgabe für hingebende Seelen zu sein. Fragen wir daher weiter, woher die Unendlichkeit, die ihn umkleidet, kommt, da sie nicht von ihm kommen kann! Sie ist einerseits Widerschein und Lockruf der ungegebenen Unendlichkeit, die in uns Leben werden will. Erwacht doch leichter das neue Menschentum der Hingabe in uns, wenn wir den Gegenstand der Hingabe über uns sehen dürfen! Andererseits ist es das Werk der imaginatio, daß sich hier stehende und abgegrenzte Unendlichkeit, wie ein eigenes Ziel, vor uns aufbaut. Geistige Unendlichkeit kann nicht außen, sondern muß innen sein als vollgeistiges neues Menschentum. Es besteht nicht darin, daß einfach der selbstische Standpunkt umgedreht wird. Erachtet man sich auf diesem für alles und den Gegenstand für nichts, so wäre es eine neue, wenn auch edelere Verfehlung, den Gegenstand für alles und sich und anderes für nichts zu halten. Eben an dieser Verfehlung läßt sich erkennen, daß auch noch in der einzelnen Hingabe nicht die letzte Tiefe aufgeschlossen ist. Es kommt zuletzt nicht auf die Unendlichkeit, die man sieht, sondern auf die Unendlichkeit, die man ist, an. Es kommt auf das unselbstische Alleben der Seele an, in der sich überhaupt erst einmal die Lebendigkeit der Selbstlosigkeit geschaffen hat. Dazu muß der Sternenglanz des einzelnen Objekts verbleichen und doch unsere Liebe übrig bleiben,

die sich wie Sonne, nicht einem Objekte nur zuwendet. Statt in unsere Ideale verliebt zu sein, sollen wir — so will es der Werdezwang sich erfüllender Göttlichkeit — den Schrecken ihrer Forderungen empfinden. Gefühl für Objektunendlichkeit, die uns ausschließt, soll uns für das Erleben reifen, das als Subjektunendlichkeit in uns erwacht. Daß uns nach der Seligkeit der Hingabe in der ersten Setzung des ungegebenen Gottes immer wieder die Qual der Ausgestoßenheit ergreift, solange wir den zweiten Schritt nicht finden, im Objekt Aufgaben zu sehen und uns doch ihrer äußerlich verkleideten Unendlichkeit zu entwinden, darin besteht die Antinomie, die um alle „idealistische" Sittlichkeit schattet.

In der Seele des Idealisten hat die Gottheit wohl ihren ersten Schritt getan, aber noch nicht ihren zweiten, und so kommt es, daß er immer wieder zwischen den beiden Gefühlen, in Unendlichkeit hineingehoben und von ihr ausgeschlossen zu sein, hin und her schwankt. Für ihn liegt weit dahinten jener ungeistige Ichsinn, der Anderes nur auf Eigennutz ansehen kann und aufbrauchen will, bestenfalls *sich* ins Unendliche erweitern möchte, immerfort die eigene Entwicklung, die eigene Ergänzung auf den Schild hebt. Den Idealisten ziert die Hingabe an seine Aufgabe, über der er nach Nietzsches Wort keinen Tropfen Geist für sich zurückbehält, indem er das „Gespenst, das vor ihm herläuft", für schöner als sich hält. Aber er bleibt nicht dabei stehen, daß er in der Idee, das ist der innig ergriffenen Eigenart seiner Aufgabe lebt, sondern er richtet sich auf sie, wie auf eine *ideelle Unendlichkeit*. Nicht mehr sich vergottet der idealistische Mensch, sondern lebt in seinem Objekt, als wäre dieses göttlich. Die Selbstlosigkeit des Subjekts schlägt bei ihm in Ehrfurcht vor dem unendlich genommenen Objekt um. Es wird ihm zur „Idee", zu „objektiver Geistigkeit", und er macht es sich zum Gottesdienst, daß er es über sich schaut und dafür einsetzt. Hegels absolute Geistigkeit, vergottete Wahrheit, vergottete Schönheit, gehört in diesen Begriff objektiver Geistigkeit, die der Idealist vor sich hinstellt, ebenso hinein, wie sein vergotteter Staat, sein vergottetes Recht. Dieser Traum vom Dasein objektiver Geistigkeit vor uns muß dem Erleben von absoluter weichen, in der das Ganzleben des ungegebenen Gottes in uns zum Ereignis wird. Je mehr wir das Besondere ins Unendliche über uns heben, desto mehr nagt in uns der Schmerz der Unendlichkeit an der Besonderheit und trübt unsere Objektbegeisterung mit jener bitteren Wahrnehmung, daß das Ideal selbst bei unserem besten Tun immer vor uns bleibt. Wohl ist es beim Idealisten eine hohe Stimmung, daß er sich an dem Lichte der Unendlichkeit, in das sich ihm jeder Gegenstand selbstloser Hingabe verkleidet, nicht sattsehen kann, daß er willig vor der Majestät der Pflicht, die nach jeder Erfüllung neue Erfüllung fordert, niederkniet und sie anbetet. Aber nicht das erlöst ihn, daß er sein Streben immer wieder *auf* gegenständliche Unendlichkeit gehen läßt, sondern, wir sagten es schon, die Selbstlosigkeit *in* seinem Streben soll

unendlich werden. Noch der höchste Idealismus eines Menschen soll in allesseinkönnender Güte untergehen. Weil er sie noch nicht gefunden hat, darum peinigte ihn die Unendlichkeit der Objektforderung. Er muß durch Zweifelsqual und Schuldgefühl hindurch, um heiliges Erleben und in ihm den Adel neuen Wesens zu gewinnen, in dem das höhere Recht der eigenen Innerlichkeit durchbricht. Mag er sich nun nach wie vor über sich hinaus in die Objekte hineinschenken, so kann er sich doch nicht mehr an Objekte als sein „Ueber sich" verflüchtigen.

Nicht nur die Spannung zwischen sich und seinem Objekt drückt den Idealisten. Ihm erhebt sich auch verwirrender Zwiespalt zwischen den Objekten verschiedener Hingaben untereinander. Das bildernde Denken, die imaginatio, die uns Seinsstücke vorstellig macht, zersplittert dabei auch das Wertleben in getrennte Kreise, und nun brennt nicht nur in der Entzweiung des Menschen von seiner Einzelaufgabe, sondern auch in dem Widerstreite der Aufgaben das unerlöste Ganzleben Gottes. Lebensganzheit strebt sich mittels des Aufleuchtens von Fremdwerterscheinungen herzustellen, indem sich unser Wille einsetzt. Lebensganzheit droht verloren zu gehen, wenn sich unser Wille nur einer Fremdwerterscheinung hingibt. Keine Zergliederung kann ergeben, daß die Pflichtideale alle auf dasselbe hinauskämen oder doch miteinander übereinstimmten!

Auf dem Gebiete des Erkennens steht es anders. Dort ist schon jede einzelne Wahrheit die ganze Wahrheit. Die Wahrheit *ist* logische Einheitsmacht (Possest). Da ist die Substanz gleich dem modus, und jeder modus ist alle anderen modi. Eben deshalb gibt es keinen wirklichen Widerstreit der Wahrheiten miteinander. Es wäre innig zu wünschen, daß es so auch im Wertleben wäre, daß sich uns altruistische, soziale, ideelle Hingabe überall als dieselbe Hingabe gäbe, als dasselbe in sich einige Wertleben. Aber die Erfahrung lehrt das Gegenteil. Die Liebe, die wir der einen Aufgabe zuwenden, läßt nur zu oft die Forderungen der anderen Fremdwerterscheinungen bei uns notleiden. Aus der weihevollen Versenkung z. B. in die Wahrheit erwacht, muß der Ideenfreund erkennen, daß das nicht die Hingabe für den Bruder war. Oder ihn quält, daß er sein Vaterland vernachlässigt, wenn er dem Traume allgemeinen Menschenglücks nachjagt. Wiederum die Liebe dessen, der nur sein Vaterland liebt, ist keine Liebe, in der auch anderes dem Herzen lebt. So bedrängt den Idealisten überall die Härte und Tragik des *Pflichtenkonflikts*. Er kommt beständig in Lagen, wo er zwischen dieser und jener Hingabetätigkeit wählen muß. Er und wir alle. Wir, die wir in der heißen Liebe und Tätigkeit für irgendeinen bestimmten Wert, wenn es nur ein bestimmter ist, Ruhe finden möchten, können nicht in irgendeinem Einzelwert ausruhen. Hier ruft das Amt, dort die Familie, hier Vaterland, dort Nächstenliebe, hier Wahrheit dort Schönheit! Erst glaubten wir hier und dort ein volles Leben zu finden, indem wir das Einzelne, das uns begeisterte, als Aufgabe ergriffen. Nun,

dringt ein Stachel, gleichsam der Mangel guten Gewissens, in die Seligkeit der Hingabe, weil man anderes vernachlässigen muß. Man spürt Unruhe in der Seligkeit der einseitigen Hingabe, wird zerrissen und aus der Seligkeit wieder herausgerissen unter der Vielheit der geistigen Forderungen. In jeder einzelnen von ihnen ist man, wenn man sie erfüllt und wenn sie einen erfüllt, selig. Ihr Widerstreit untereinander macht uns aufs neue unselig.

Vorhin haben wir in der Einzelhingabe den Riß gesehen, der zwischen Subjekt und Objekt klafft. Wir schilderten das tragische Gefühl des Nichtkönnens, das uns immer wieder von unserer Aufgabe und der unbefangen sicheren Hingabe trennen will. Mit Löwensinn hatten wir ihren Geist ergriffen. Nun drückt das Unfertige unserer Leistung und der ewige Rest darin gegen den Geist der Aufgabe wie eine Last auf uns. Jetzt sehen wir die Unrast unerfüllten Gotteslebens in anderer Gestalt, nämlich darin, daß sich das Objekt der einen Hingabe gegen das Objekt der anderen kehrt. Auch hier bestätigt sich, daß in den höheren Lebensmöglichkeiten als solchen, die jede einzelne unselbstische Werterscheinung für sich eröffnet, das letzte Wort der Gottheit noch nicht gefunden sein kann. Dieses ist Einheit und Allheit. Jede Sonderhingabe ist zu eingeschnürt, um den ganzen Lebenshunger der Einheit zu sättigen. Zwar hat sich in jeglicher unselbstischen Hingabe für sich göttliche Einheitslebendigkeit schon angelegt. Aber die Art des Gliedlebens überwiegt zunächst die verborgene Zentralität. Diese muß ihre eigene Ausdrucksform erst suchen, mit der sie alle Hingaben in einem ist.

Gott ist in unseren unselbstischen Neigungen zunächst nur unendliche Strebung, dieselbe in allen. Er will wirkliches unendliches Einheitsselbst, dasselbe in allen Hingaben werden. Mit dem Blute aller unserer selbstlosen Neigungen, in sämtlichen Wertmöglichkeiten unseres Wesens, will er sein Sein gewinnen, kein Summensein, sondern Einheitssein, das eben damit uns „Persönlichkeit" gibt. Erst dann hat sich das Ungegebene als lebendiger Gott gesetzt, wenn solches vollkommenes Einheitsleben in uns ausgebrochen ist. Die Gottlebendigkeit in der besonderen Hingabe an diese oder jene einzelne Werterscheinung ist davon nur Vorspiel, Lenzahnung des göttlichen Ganzlebens, das kommen will; sie ist nur ein Modus seligen Lebens, nicht seine Substanz. In ihr ist erst göttliches Gliedleben, das unter dem Irrlicht der imaginatio, unseres vereinzelnden und verseinelnden Vorstellens, gefangen ist. Während Gott in unseren unselbstischen Neigungen er selbst, Gott, ihr unendliches Einheitsbewußtsein, in allen dasselbe werden will, macht statt dessen die imaginatio aus unseren unselbstischen Neigungen Welt, Menge, indem sie uns unendliche Gegenstände, bei allen verschiedene, sehen läßt. Wohl muß geistiges Leben stets von Objekten durchbildert bleiben. Aber wir sollen es nicht nehmen als Etwas, das von den Objekten gebildet würde oder von ihnen sein Wesen empfinge, sondern als Etwas, das sich selbst lebt. Indem statt dessen die vereinzelnde Vorstellung

geistiges Leben so aussehen läßt, als wäre es durch viele Objekte bestimmt, zersplittert sich jenes bei uns, und damit zersplittert es uns. Wir treiben gleich steuerlosen Booten in den Böen des Pflichtenkonflikts.

§ 31. Die Gefangenen und die Flüchtlinge des Pflichtenkonflikts.

Es ist mit dem Pflichtenkonflikt in gewisser Weise wie mit dem Konflikt der Lüste. Die Besonderungen seligen Lebens, jene Gottesaugenblicke eines Menschen, in denen er ganz Hingabe für eine Einzelaufgabe ist, gleichen Wellen göttlicher Lust, zwischen denen wir ebensowenig die Einheit zu finden vermögen, wie zwischen dem Hierhin und Dorthin unserer Lustzustände. Das Leben in unserer Lust läßt, so hatten wir früher nachgewiesen, die Seele unselig. Ihre Unseligkeit besteht in der Zerrissenheit durch viele Lüste. Wie man sich dieser durch mancherlei Lebensmethodik zu entwinden versucht hat, aber immer wieder vergeblich, so schlägt es auch dem idealistischen Menschen fehl, wenn er mit analogem Verfahren aus dem Widerstreite der Aufgaben herauszukommen versucht. Kein Weg führt nach Rom, ob ihn die Erinnerungen an die Stoa oder an Plotin oder an Epikur begleiten.

Die Stoiker hatten dem Widerstreite der Lüste die leere Einheit der Person entgegengesetzt. Entsprechend meinen manche Idealisten, den Widerstreit ihrer Werterlebnisse mittels der Anstrengung ihres einheitlichen Willens besiegen zu können. Man solle sich für möglichst viele sittliche Aufgaben zugleich einsetzen. Falls aber eine Pflicht gegen die andere vernachlässigt sei, gelte es, sich nachträglich der hintangesetzten doppelt zu widmen. Wir wollen diese Idealisten als die „moralistischen" ansprechen. Ihre Art ist anders als die des Mystikers. Der Mystiker empfindet immer das Ungenügen der einzelnen Hingaben und verzichtet darum in Einheitsexstasen auf das besondere Wertleben. Ihre Art ist auch anders als die umgekehrte des Begeisterten. Der begeisterte Idealist, der seines Berufs, seiner nächsten Aufgabe voll ist, hat kein Organ für das Fehlen der Einheit und empfindet nur die Schönheit des erwählten Einzelwertlebens. Der moralistische Idealist seinerseits sucht die Vereinigung vieler Aufgaben, deren Zwang es ihm einzeln angetan hat, und wird darüber zum Pflichtphilister. Er meint, sich durch Lasten und Leistungen in jeder einzelnen Pflichtart den Himmel des Unbelästigtbleibens vom Konflikt der Pflichten verdienen zu können. Wenn er alle möglichen Aufgaben neben- und nacheinander mit einheitlichem Willen übernehme, werde sich aus den getrennten Stücken seines Tuns schon von selbst axiologisches Einheitsleben zusammensetzen.

Mag ihn das Gegenspiel der Pflichten nicht mehr zerreißen, so wird ihn um so sicherer die Pflichtenmenge, in die sich ihm die Ziele seiner unselbstischen Neigungen verwandelt haben, erdrücken. Sie, die vorher innere For-

derungen waren, bleiben jetzt wie ebensoviele Schwerter über ihm hängen. Der Fehler ist, daß er jene Aufgaben gegenseitig vereinzelt sieht und sie nun hinterher zu addieren sucht. Den Hunger nach Aufgaben- und Hingabeeinheit kann aber keine Wertsummierung sättigen. Er ist echter Einheitshunger, dem mit dem Zusammenraffen von noch so vielem und noch so reibungslosem Einzelglück nicht gedient ist. Ueber allem Summendenken und Summenwollen bleibt er als Unruhe in uns bestehen, die nur mit dem Frieden in einem wirklichen Ganzleben verschwinden wird. Diese muß als ein neues überlegenes Innerlichkeitsleben aufgehen, und dann wird all jenes moralistische Flickwerk zunichte. Statt daß man sich mit irgendeiner Lebens m e t h o d i k müht, löst sich nun der Widerstreit der Hingaben in einer wirklichen L e b e n s e i n h e i t. Solche stellen wir uns unter dem Begriffe der Persönlichkeit vor. Letztere hat nichts mit dem zu tun, was die moralistischen Musterschüler des Lebens meinen, die in allen Fächern „gut" haben wollen. Sie wollen mit der leeren Person versuchen, Persönlichkeit zu ernten! Aber unableitbar, mit neuem axiologischem Blitze, will die Possestform des Willens kommen. In besonderer Wesensgeburt will sie die Seele ergreifen. Nicht wir können unsere Seligkeit schaffen, sondern sie setzt bei uns mit einem axiologischen Lebenswunder ein, durch das wir zu einem sich selbst schaffenden Ganzleben umgeschaffen werden.

Für solches Erleben soll uns der Widerstreit von Pflichten allererst reifen. Es wäre falsch, ihm auszuweichen. Wir müssen vor allem einmal gründlich merken, daß hier mit endlichen Kräften nichts getan, nämlich daß unsere g e g e b e n e Einheit dem Vielerlei von Tugenden nicht gewachsen ist. Unsere Einheit, das Ich, ist in der Tat nur formale Einheit seiner selbstlosen Neigungen. Mögen ihm dieselben allesamt lebendig einwohnen! Darum wird es erst recht nach verschiedenen Richtungen auseinandergerissen und in Zwiespalt versetzt. Nicht einmal der Vielheit der Lüste vermag unsere Einheitskraft Meister zu werden. Noch viel mehr versagt sie gegenüber der Aufgabe, den Widerstreit göttlicher Lebensaugenblicke auszugleichen, die sich hier in dieser, dort in jener unserer selbstlosen Betätigungen erschaffen, schon darum, weil das natürliche Selbst in jeder solchen Betätigung wie ausgelöscht und verschwunden ist. Wie könnte es die wesenhafte Einheit darbieten, in der ihre Gehaltsbeziehungen lebendig harmonierten?

Es war der Fehler der moralistischen Idealisten, diese Unmöglichkeit zu verkennen. Meinten sie mit gehäufter Leistung den Widerstreit der Pflichten ü b e r w i n d e n zu können, so rät umgekehrt Nietzsche eine Lebensmethodik des A u s w e i c h e n s an. So wird er zum Aristipp des Wertlebens.

Wie wir uns nach Aristipp unbedenklich und entschiedenen Sinnes nur einer, der gegenwärtigen Lust zuwenden sollen, so denkt Nietzsche in bezug auf den Pflichtenkonflikt. Wir müßten, meint er, Glück und Frieden seligen

Lebens in einer Aufgabe entschieden bejahen unter Ausschluß aller anderen. „Eine Tugend ist mehr Tugend als zwei.“ Hierbei ist ganz richtig eingesehen, daß uns über dem Haufen verpflichtender Fremdwerterscheinungen das eine und unersetzliche Wertleben verloren geht. Einem Ich, das zwei Herren dienen möchte, fehlt die notwendige Ganzheit der Hingabe. „Lieber ganz der Geist einer Tugend sein“, als daß man die Seele zerrisse und sie zwiespältig bald hierhin, bald dorthin gezogen sein läßt! Aber wie soll man das gute Gewissen zu dem Einen finden, wenn das Andere Not leidet? Und war nicht auch schon in das einzelne Werterlebnis die Tragik des Nichtkönnens hineingetreten? In uns bleibt doch der Schrei nach Etwas, das uns von Schuld und Unfrieden durch all das Nicht, das auf unserem Wege liegt, erlösen könnte, der Verleugnung und Versäumnis, dem späten Anfangen und frühen Ermatten. In die Sehnsucht nach werthaftem Dasein mischt sich der Hunger nach Einheit, über den Nietzsche hinwegtanzt.

Können wir dem Widerstreit der Pflichten nicht nach Nietzsches Ratschlage ausweichen, können wir ihn ebensowenig nach moralistischem Rezept durch Leistungshäufung überwinden, so könnte er seinerseits ein Mittel dafür werden, daß eine Innerlichkeitsgröße in uns hervorbricht, kraft deren er von selbst aufhört. Wir, als dies gegebene Ich, versagen. Aber erwachte nicht inmitten der unselbstischen Hingaben ein neues gottgetragenes Persönlichkeitsgefühl? Etwas regte sich durch alle Besonderungen seligen Lebens wie eine und dieselbe axiologische Einheit. Noch ist diese nicht zu ihrem Selbst gekommen. Sie sucht erst ihre zentrale Lebensmächtigkeit und sucht sie in uns. In unserm Willen soll letztere aufgehen, indem ihn die Schmiede von Pflichtenkonflikten glüht. Er soll sich in einer neuen Gesinnungsbeschaffenheit verwesentlichen, die alles sittliche Außer- und Nebeneinander der Hingaben in ihrer Totalität ebenso auflöst, wie sich auf theoretischem Gebiete das physische Außer- und Nebeneinander der Empfindungen im Gelten der Erfahrung eint.

Aber freilich sind die Menschen überhaupt und die Idealisten insbesondere viel mehr geneigt, die Einheit des Wertlebens außer sich zu sehen. Voll Inbrunst wenden sie sich dem Gedanken einer Wesenheit zu, die allen Wertgehalt objektiv zusammenschließe. Wir haben früher vom „transzendentalen Gegenstande“ gesprochen und meinten damit jenes dunkele Bild, in dem sich das Streben der ungegebenen Einheit nach Lebens-Ganzheit erscheinlich formt. Das Vorstellen müht sich hier, etwas äußerlich vor sich zu fassen, das dem inneren Unendlichkeitshunger, der durch den Willen geht, entspricht. Es gibt mehrfache Weisen, dieses dunkele Bild inhaltlich näher auszuführen. In jeder von ihnen steigern wir es zu einer „Gotterscheinung“.

An sich sind diese Gotterscheinungen leere Einheitsformen, und keine von ihnen kann die wahre axiologische Unendlichkeit abbilden, die inneres Geisteswunder ist. Aber solange letztere noch nicht als Lebensganzheit

in uns aufgegangen ist, sind wir geneigt, sie, als wäre sie gegenständlich gegeben, in der Hülle jener Seinsformen vor uns zu suchen. Diese von den Einen so, von den Anderen anders gestalteten Gotterscheinungen reizen uns zu Hingaben, die ihnen eigens zugewendet sind, und wir halten gern dafür, daß gerade über solcher Hingabe alle Lebensnot und aller Pflichtenkonflikt beendet werde.

Es ist die Weise des Idealisten, daß er den transzendentalen Gegenstand, in dem Lebensunendlichkeit vorstellig werden will, als höchstes Gut erblickt. Der Pantheist schiebt jener Einheitsform räumliche Dimensionen zu. Er bildert sie mittels der kahlen Unendlichkeit des Weltalls, und nun strahlt ihm dieses in axiologischem Glanze auf. Das Seinsganze deucht ihm zur Wertgröße geworden, Lebenstotalität mit dem Totum von Allem einerlei zu sein. Der Idealist weiß, daß Wertgrößen eine Gattung für sich bilden. Aber er merkt nicht, daß Werteinheitsleben seine Verwirklichung erst sucht, und sieht es als stehende Wirklichkeit. Aus solcher Einstellung heraus erfüllt er dieselbe Gegenstandsform, die der Pantheist mit kosmischer Weite ausstattet, mit allerreichster Inhaltlichkeit. Vor seinen Augen steht ein sonnenhaftes Integral alles des einzelnen Guts, das er, verseinelnd, hier in dem Objekte dieser, dort jener Gefallensregung gegeben glaubt. Bei ihm wollte unermeßlicher Reichtum werden. Statt dessen bildert er seiende Vollkommenheit vor seiner Seele.

Das Muster dieser Denkart hat Plotin gegeben, wie denn im Gedanken des höchsten Guts ganz folgerecht der Idealismus überhaupt gipfelt. Wer vom „höchsten Gut" spricht, der schreibt ihm die Wertbestimmtheiten aller Einzelgüter gesteigert zu. Es enthält jene allesamt in sich und übertrifft eben darum jedes Einzelgut. Man sieht, daß das höchste Gut so gedacht, die anderen Werte nicht vereinigt, sondern sie durch seinen eigenen volleren und reicheren Gehalt überbietet. Es ist gar nicht ihre Einheit, so sehr es Wertmaximum ist. Es ist in sich selbst Voll- und Allwert. Der transzendentale Gegenstand der Pantheisten war leere Einheit ohne Werte, die sie vereinigt. Umgekehrt haben wir im höchsten Gut der Idealisten ein gesondert bleibendes Wertintegral, aber keine Einheit, weil sie gegen die anderen Werte abgeschlossen verharrt, nicht Einheit von ihnen ist, einen Ueberwert, der die Einzelwerte nicht nur nicht vereinigt, sondern von sich ausschließt.

Daß man ein solches höchstes Gut den übrigen Gütern vorzieht, versteht sich von selbst. Man kann sich in die Schönheit und Erhabenheit desselben so hineinsuggerieren, daß man geradezu die anderen Werte daneben verachtet, mindestens es nicht nötig zu haben glaubt, ihnen eigene Liebe zu widmen. „Erlang ich dies eine, das alles ersetzt, so werd' ich mit allem in einem ergötzt." Fast unvermeidlich weicht in dem Langen und Jagen nach dem höchsten Gut, das fertig zu bestehen scheint, die selbstlose Gesinnung des Dienens, Schenkens und Helfens der Selbstsucht, an jener

Wertunendlichkeit teilzuhaben und davon übergoldet zu werden. Der Widerstreit der Pflichten hat aufgehört, jedoch um den Preis, daß alle Pflichten über den Bemühungen um das Eine im Stiche gelassen werden.

Nicht in einem Jenseitstraum vom höchsten Gut soll das Gefühl für irdische Verantwortung, für Menschenpflicht und Berufsdienst erlöschen, sondern bei uns soll der Streit der Einzelhingaben gelöst werden. Die Aufgaben, zu denen wir hienieden bestimmt sind, die sich vielmehr Jedem von selbst daraus bestimmen, daß er er ist, mit diesen seinen unselbstischen Neigungen ausgestattet, auf diesem Platze mit eigentümlichen räumlichen und zeitlichen Gegebenheiten steht, lassen sich nichts abbrechen.

Darum ist es ein Fortschritt, wenn man die Einzelaufgaben nicht mehr hinter einem höchsten Gut versteckt, sondern in ihnen die Züge eines göttlichen Forderers sieht. Hiermit leuchtet eine neue Gotterscheinung auf, die sowohl die pantheistische Einheit ohne Werte wie das idealistische Wertmaximum ohne Einheit in Schatten stellt. Der Mensch, der ihr anhängt, erträumt sich keinen Ueberwert an Stelle des sittlich Mannigfaltigen, kein maximales Eines, sondern ist lebendig überzeugt, daß alle unselbstischen Aufgaben in der universalen Einheit eines gebietenden Willens zusammenhängen.

Einem jenseitigen Bewußtsein somit traut er die Einheitsmacht zu, zu der das menschliche Bewußtsein nicht ausreicht. Diesem jenseitigen Bewußtsein ist es freilich leicht genug gemacht. Wie viel bequemer hat es doch ein Wille, von dem die sittlichen Pflichten als gleichmäßig zugeordnete Befehle ausgehen, als einer, der unter den Zwiespalt und Druck gestellt ist, mit dem die konkreten Verhältnisse des Lebens das gleichmäßige Gehorchen beschweren. Es ist ähnlich wie mit Kantsbefehlen der Vernunft, an deren intelligibele Erhabenheit der empirische Widerstreit der Neigungen auch nicht heranreicht. Aber diese bleibt über Gnade und Teilnahme erhaben. Kalt leuchtet ihr Glanz über all unseren Leiden und Pflichtenkonflikten. Beim paulinischen Gott gesellt sich zur Befehlsgewalt verzeihendes Erbarmen. Er erläßt bedingungsweise die Schuld, die wir begehen, indem wir nicht gleichmäßig allen sittlichen Aufgaben oder einer unter ihnen nicht hinreichend genügen.

Unzweifelhaft verschafft uns diese Gottesvorstellung freieres Aufatmen. Nur verselbige man dies Bild eines vergebenden Gottes nicht mit der erlösenden göttlichen Lebensmacht, die sich als positive Seligkeit in uns schaffen will. Jener bleibt ein Geschöpf der Ethik und entfaltet trotz aller Theologie keine religiöse Funktion. Der idealistische oder ethische oder jenseitige Gott, wie immer man ihn nennen möge, ist stets nur die Einheitsversichtbarung gegenständlich genommener Werthaftigkeit, ein Gott hinausverlegenden Denkens, in dem wir die Quelle geistiger Güter als Urheber unserer Pflichten gegen sie darstellen, und der, insofern er unsere Schuld daran aufhören läßt, nur Güte über uns ist. Der religiöse Gott wäre

ein neuer Geistigkeitsgehalt, in dem der Schuld verursachende Widerstreit von Einzelgütern und aller Befehlsschein der Pflicht von selber aufhört: kein bestehendes Wesen, das Güte unseres Lebens in Gnadenakten wieder herstellt, sondern werdende Wesentlichkeit, die sich mitten in uns unguten Menschen erst selbst als lebendige Güte, innerlich begnadendes Lebenswunder, schafft.

§ 32. Vom Sinne des Pflichtenkonflikts.

Wem es eine Fremdwerterscheinung angetan hat, daß er an sie sein ganzes Herz, seinen ganzen Willen wendet, der ist zwar über das Tal des Selbstsinns hinausgestiegen. Aber der Glanz der Höhe trifft ihn, solange er sich in der einen Sache vereinseitigt, nicht mit lotrechtem Strahl. Er hat sich selbst noch nicht in seinem vollen unselbstischen Gehalt ausgemessen, sondern von seinem geistigen Pfunde mehr oder weniger abgebrochen. Die anderen Gefallensregungen, die über ihn hinausweisen, sind der einen zuliebe übersprungen worden. So hat sich nur ein Stück der ihm möglichen Hingabekraft göttlich beleben können. Sein geistiger Mensch tritt um so weniger als Ganzes hervor, als er auch mit der Seite, in der er tätig ist, hinter das Objekt zurücktritt. Nicht nur, daß er ihm als dieser Eine und Vereinzelte, ohne die Wucht der Gemeinschaft mit anderen Subjekten, gegenübersteht. Selbst seine eigene Innerlichkeit keimt erst wie in der Hülle, während er das Objekt in der Verunendlichung einer Aufgabe über sich hebt. Das Schwergewicht liegt bei dieser „idealistischen" Geisteshaltung durchaus auf der objektiven, nicht auf der subjektiven Seite des Wertlebens. Die subjektive Seite sind wir, jeder von uns ein Einzelner, der von dieser oder jener Sache ergriffen ist. Die objektive Seite sind die unselbstischen Aufgaben, wiederum zunächst diese oder jene besonderte, die man über sich setzt. So schattet auf beiden Seiten Vereinzelung.

Aber die ungegebene Gottheit will Zusammenhang und Leben der Zusammenhänge. Sie will sich durch alles einzelne Geistesleben zu ihrer Ganzheit emporleben. Darum ist keine Ruhe in uns, bis sowohl von der subjektiven, wie von der objektiven Seite der Seligkeitsbesonderungen die Vereinzelung abgefallen ist. In beiden Ebenen sollen Zusammenhänge aufblühen: der Einzelne soll sich nicht gegen Andere seinesgleichen vereinzeln, und sein eines Hingabeobjekt soll nicht gegen andere Hingabeobjekte besondert bleiben. Zugleich soll die Einheitsbeziehung zwischen Objekt und hingegebenem Subjekt, in der die objektive Seite überwiegt, zu überhöhender Innerlichkeit ausreifen.

Das alles muß sich in der Quellenhaftigkeit des Willens, nicht in der Bildlichkeit des Vorstellens vollziehen. Mag man sich zehnmal vorstellen, ein jenseitiger Gegenstand hege das sittlich Mannigfaltige einheitlich in seiner Seins- oder Willensunendlichkeit. Er bleibt bloße Gotterscheinung, ein

Vorhauch des göttlichen Einheitslebens, das durch unseren *Willen* gehen will. Dort oben, in Bezirken der Schönheit oder Majestät, löst sich das sittliche Widereinander nicht. Solch Bild von seiender Gotteseinheit verdeckt nur den tieferen Sinn des Pflichtenkonflikts. Gerade *durch* diesen, obwohl nicht nur durch ihn allein, strebt die ungegebene Gottheit in unserem *Sinn und Gemüt* zu ihrem Ganzleben auf, sucht sich *bei uns* eine Lebens- und Liebesganzheit zu gestalten, darin das hingegebene Ich seine seelische Vereinzelung gegen anderes hingegebenes Ich verliert und eine Persönlichkeitsmacht erlangt, die zugleich allem Streite der Hingabegegenstände überlegen ist.

Daß es die seelische Vereinzelung verliert, dahin wirkt, daß sich im Gemeinschaftsleben eine neue Wertgröße auftut. Daß es sich verändert zum Objekt stellt, dafür sorgt der Widerstreit der Pflichten. Aller Pflichtenkonflikt hat die Bestimmung, das sittliche Vielerlei darum unterstrichen erscheinen zu lassen, damit es in uns durchstrichen werde. Jede einzelne Pflicht ist der Ruf zersplitterter Göttlichkeit in uns. Daß sie sich in solcher Zersplitterung gegenseitig verneinen *sollen*, das gerade ist der Sinn des scheinbar sinnlosen Widerstreits der Pflichten. Er führt uns in Qual und Angst hinein, um uns aus der Besonderung der sittlichen Aufgaben gegeneinander und aus ihrer Ueberhöhung über das handelnde Subjekt hinauszuführen. Indem wir uns von den unselbstischen Aufgaben ergreifen lassen und sie über uns setzen, verneinen *wir* uns. Im Pflichtenkonflikt ist es, als ob die unendlich gesehenen Fremdwerterscheinungen gegenseitig *ihre* Unendlichkeit verneinen und zugleich die Unhaltbarkeit des vereinzelten Wertlebens bezeugen. Das einzelhafte Wertleben nämlich *muß* sich verneinen, weil es ohne Einheit gar nicht *lebt*. Es ist seine Wahrheit, daß es sich verneint. Die darin wesende Göttlichkeit ruht nicht, bis sie, statt der modi seligen Lebens, (ω_1, ω_2 . . .) sich selbst als Substanz seligen Lebens (ω^{ω}), d. h. als Gotteseinheit aller Gottesaugenblicke gefunden hat. Daher kommt es, daß im Pflichtenkonflikte der Wertglanz des Hingabeobjekts, das uns im Lichte der Aufgabe strahlte, unausbleiblich verbleichen muß. Nicht daß er sich, wie Lust und Eitelkeit, in leeren Wertschein auflöste. Es bleibt Brot, was uns hier gereicht wird und verwandelt sich nicht in Stein. Aber die Forderungen der anderen Objekte rauben dem von uns zunächst erwählten den Unbedingtheitszauberschein, in dem es zuerst erschienen war. Was jedes selbst an Werthaftigkeit darbietet, das entzieht es dem Mitbewerber. So erleben wir ein Neinsagen der Werterlebnisse zueinander, aus dem in Wahrheit ein Neinsagen aller zusammen zu sich selbst wird. Wie wir uns verneinen und uns in den Werterscheinungen begraben, um unversehens ein höheres Leben zu gewinnen, so geht es mit dem vereinzelten Wertleben selber. Es sagt gleichsam in einer höheren Potenz zu sich selber „Nein" und weicht damit aus seiner Vorrangstellung gegenüber dem Subjekte zurück.

Auf dieses andererseits legt sich zunächst drückende Schuldlast. Seine endliche Natur zerbricht im Gegensatze der Pflichten. Ist sie doch schon der Unendlichkeit einer Pflicht nicht gewachsen! Wir erfahren das Widerspiel der Pflichten um so vernichtender, je unbedingter jede von ihnen fordert. Wie kann ein Unbedingtes, Absolutes neben dem anderen ertragen werden! Aber eben diese Unbedingtheit vor unserem Blicke soll vergehen, indem die wahre Unbedingtheit in uns aufstrebt. Der göttlich genesende Mensch soll in sich selbst erhöht, von einer allertiefsten Wesenhaftigkeit überformt werden, in der er doppelt gewinnt, was er zuerst zu verlieren schien. Das Leben im Werte will sich hier mit einem Plus versehen, durch das der Mangel, der noch dem besten Hingabeidealismus einwohnt, überwunden wird. Es will als Substanz seligen Lebens über uns kommen mit Erfahrungen, die so positiv sind, wie die nächsten Erfahrungen des Pflichtenkonflikts negativ sind. Jene Substanz seligen Lebens ist allesseinkönnende Güte, und wir nennen sie „Liebe". Wie in der Erkenntnis die Methode das einzelne Objekt in sich auflöst, in der Physik die Energie das einzelne Ding verflüchtigt, so löst in der Axiologie allesseinkönnende Güte die für sich gesehenen Wertideale auf.

Auf dem Wege zu diesem Größten, das wir erleben können, und das seinerseits, weil religiöse Erfüllung, über alle Ethik hinaus ist, liegt die Ethik des Gemeinschaftslebens. Der Pflichtenkonflikt löckte wider die Vorrangstellung der ethischen Objekte und ihre gegenseitige Abgeschlossenheit. Im Gemeinschaftsleben verlieren die Subjekte ihre seelische Vereinzelung. Es relativieren sich abermals, in einem neuen Sinne, die Objekte der Sittlichkeit und das religiöse Subjekt, das aufquillt, gewinnt Ueberlegenheit über alle ethischen Objekte.

§ 33. Ueber Willenszusammenschluß.

„Wenn zwei versammelt sind in meinem Namen, so bin ich mitten unter ihnen", heißt es im Neuen Testament. Wer ist dieser Christus, der überall dort aufersteht, wo sich Menschen zu gemeinschaftlicher Hingabe zusammenfinden? Er ist Einheitsgeistigkeit, das göttliche Ganzleben, das seine Einheit gewinnt, indem die Schranken der Subjekte auseinanderfallen. Göttliches Gliedleben war es, daß der einzelne Mensch seine vereinzelte Aufgabe ergriff. Wenn sich aber mehrere unter ihnen im Geiste derselben Aufgabe zusammentun, dann bedeutet das Bewußtwerden ihrer Gemeinsamkeit mehr, als daß sie nur gemeinschaftlich denselben Gemeinsamkeitsgedanken hegen. In ihrer Willenseinheitlichkeit und in ihrem Zusammengehörigkeitsbewußtsein erschafft sich vielmehr göttliches eigenbürtiges Einheitsleben, in Einem dasselbe wie in dem Anderen, indem es in jedem von ihnen über jedem seine höhere Ganzheit west.

Ueberall, wo Menschen dasselbe wollen und sich der gleichen Richtung ihres Wollens so bewußt werden, daß sie ihr gleiches Wollen mitwollen, wacht durch dies ihr individuelles Wollen hindurch überindividuelle Einheitsgeistigkeit auf. Die Bedingung ist gegeben, daß sich in unser Leben hinein Gott-Ungegeben entsiegelt. Man erinnere sich hier an früher Erörtertes. Eine andere Bedingung, daß sich in unser Leben hinein Gott-Ungegeben entsiegelt, war, daß ein Mensch in Wahlakten sich selbst auf Einheit stellt. Nichts ist dem Lebenwerden von Gott-Ungegeben so nahe, wie die Einheitsgespanntheit unseres freien Wollens. Der göttliche Blitz der Selbstverwirklichung zückt in gleicher Weise, wenn ein Mensch seine Einheit mit sich und wenn er seine Einheit mit anderen will.

Wie es aber im ersteren Falle sehr zweierlei ist, ob man einen selbstischen oder unselbstischen Wahlentscheid trifft, wie sich danach die Art des einen ergreifenden Gotteslebens bestimmt, dort als Zornleben, hier als seliges Leben, so ist es zweierlei, ob solche Menschen in Willensgemeinschaft stehen, die sich in selbstischen oder in unselbstischen Zielen begegnen. Darin zwar, daß sie sich in Willengemeinschaft begegnen, entfacht sich immer positives Leben von Gott-Ungegeben. Es weht Gottesatem auch durch ungerechte Gemeinschaften insofern hier Menschen füreinander einstehen. Aber wenn es selbstische Ziele sind, für die sie einander helfen und sich Treue halten, dann stößt in ihnen das Leben der ungegebenen Einheit als Gott und Widergott zusammen, und es bleibt in Schwebe, ob die Segenskraft ihres Zusammenhalts die verzehrende Ungeistigkeit ihres Einzelwillens oder diese jene überwindet. Eher droht der auswuchernde Egoismus das göttlichgeistige Einheitsband zwischen ihnen zu sprengen und die Hand jedes wider jeden zu kehren, als daß die Energie ihres Gemeinschaftslebens über die Widergeistigkeit der Einzelwillen Herr wird und die Seelen für das Werben von Fremdwerterscheinungen öffnet.

Anders wenn sich die Willensgemeinschaft darauf gründet, daß die Einzelnen schon unselbstisch ergriffen sind und sich für Aufgaben über sich zusammenschließen. Dann begegnet sich gleichsam Gott mit Gott und verschafft den Menschen auch ihren Objekten gegenüber eine neue Einheitshaltung. Sie ist verschieden je nach der Art, wie die Menschen ihre Zusammenschlüsse verschieden erleben. Es gibt Willensgemeinschaft, die lediglich darin besteht, daß Jemand, der an altruistische oder ideelle Zwecke hingegeben ist, mit anderen gemeinsam denselben Gemeinsamkeitsgedanken hegt. Er schließt als Angehöriger seines wissenschaftlichen, künstlerischen oder sonstigen Berufs in Gedanken ein seelisches Einheitsband um sich und die Brüder im Geiste. Man einigt sich mit ihnen vielleicht auch über Grundsätzlichkeiten des Berufslebens, belebt das Zusammengehörigkeitsbewußtsein in kleinen und größeren Zusammenkünften, man gründet Arbeitsgemeinschaften. In alledem geistert ein Hauch überseelischen Gehalts bei den Einzelnen, in ihnen regt und bewegt sich ein

göttlicher Schatten der Gemeinschaftswesentlichkeit. Aber so sehr sie auch ihre Gemeinsamkeit und nicht bloß den Zweck wollen, zu dessen Gunsten sie ihr gemeinsames Tun regeln, so bleibt in ihrer geistigen Gemeinsamkeitsenergie etwas Flaches, weil sie sich immer nur mit Bezug auf diesen Zweck ihrer Gemeinschaft, nicht um der Gemeinschaft willen miteinander gemeinsamt fühlen. Diese Art gemeinsamen Geistes führt bloß zu formalen Organisationen, die recht gut den äußeren Zweck erreichen, aber sie läßt es nicht zu innerer Gemeinsamkeitsgüte in den Herzen kommen. Es ist idealistischer Ethik gegenüber ein Fortschritt, nicht der Endschritt in der Weise, wie sich in uns unendliche Wertinnerlichkeit emporlebt. Man muß die Entsiegelungen Gottes in ihren Aufbaustufen recht verstehen.

Die ungegebene Einheit west zuerst ganz unerweckt in Menschen, die sich selbst nie einheitlich bestimmen. Sobald sich ein Mensch zu unselbstischem Tun bestimmt, beginnt sie zu leben. In unserer Hingabe an das Objekt regt sich ihr erster Hauch der Liebe. Aber dies ihr Leben ist nicht in sich selbst konzentriert. Es ist nicht anders, wie wenn bei uns unser Auge sehen, unser Ohr hören kann, ohne daß wir selbst dabei sind. Zwar wäre das kein Sehen und Hören, wenn nicht das Ich im Sehen des Auges sähe, im Hören des Ohres hörte. Aber das Ich ist in seine Funktionen noch zersplittert. Sie leben aus seiner Einheit, seine Einheit selbst erlebt sich nicht. Ebenso, auch nur als Gliedleben, als Besonderung (modus) seligen Lebens, lebt Gott-Ungegeben in der Einzelhingabe des Einzelnen. Das ist der Bereich idealistischer Sittlichkeit. Anders, sobald sich Mehrere in ihrer Hingabe an eine Fremdwerterscheinung gemeinsamen. Mag es bei den mancherlei Gruppen zusammengeschlossener Menschen noch so verschiedene Fremdwerterscheinung sein, so gleichen sich doch die Einzelnen aller Gruppen in ihrem Zusammenschlußwillen. Er ist durch die Richtung hier auf dieses, dort auf jenes Objekt immer noch verschieden und einseitig bestimmt. Aber dadurch, daß sie Zusammenschlüsse wollen, wird in ihnen stets dasselbe größere Leben geweckt, dessen Empfindung sich in ihre Hingabe hineinträgt, auch wenn es bei ihnen noch nicht seinen Eigengehalt aufschließt. Es ist, wie wenn derselbe Grundton mit verschiedenen Obertönen zusammenklingt. Das Ohr hört das eigene tiefe Brausen des Grundtons nicht; trotzdem erscheinen nun die Obertöne alle miteinander verwandt, weil von jenem getragen. Auch wenn sich Menschen zu Zweckgemeinschaften zusammenfinden, so spielt die Einheitsgeistigkeit, die ihr Willenszusammenschluß entsiegelt, zwar nicht ihren reinen vollen Gottesakkord. Ihre letzte Konzentration hat sie noch nicht gefunden. Sie gleicht nur einem Grundtone, der mit Obertönen zusammenklingt, vielmehr bald in der Weise dieses, bald jenes Obertons anklingt. Aber es ist doch Etwas geweckt, wovon die einzelnen „modi" seligen Lebens als „Modifikationen" erlebt werden. Man spürt eine Totalgeistigkeit, die

sich bald in diese, bald in jene Form des gemeinsamen Hingabeerlebens gliedert.

Denken wir z. B. an eine Gemeinschaft Wahrheit-bewegter Menschen! Hier hat sich die Einheitsgeistigkeit, die immer aus dem Willen Einzelner, dasselbe Ziel gemeinschaftlich zu wollen, entspringt, im Geiste ihres Wahrheitsstrebens bestimmt. Wenn sich andere Menschen zusammenschließen, um gemeinsame Erziehungszwecke, Fürsorgezwecke und Aehnliches zu fördern, so nimmt bei diesen dasselbe göttliche Ganzleben, unter dessen Weihe wir die zur Wahrheitspflege verbundenen Menschen zusammenstehen sahen, eine andere innere Bestimmtheit an. Aus dem Geiste ihrer altruistischen Hingabe färbt sich die bei ihnen aufquellende Einheitsgeistigkeit. Eine noch andere Prägung gewinnt sie, wenn sich Menschen im Dienste der Schönheit, der Kunst zusammenfinden. Es sind im Herzen der so oder so zusammengeschlossenen Menschen andere und andere Hingabeflammen, andere und andere modi seligen Lebens. Aber in ihnen allen ist es dieselbe Gotteinheitsetzung. Wie derselbe Grundton in verschiedenen Obertönen klingt, so schreitet hier dasselbe geheime größere Subjektleben durch die Seelen der Menschen. Ohne für sich offenbar zu werden, offenbart es sich in dem Gefühle der Verwandtschaft jener einzelnen Objektbetätigungen.

Wir haben dafür das Wort „Kultur". In seinem höchsten Sinne bezeichnet es Einheitsgeistigkeit, die überall anklingend die Art des Allesseinkönnens hat. Es bezeichnet die im Hintergrunde spielende Universalität und Totalität gerade nach ihrer Allmöglichkeit, diese und jene Hingabeform anzunehmen.

Aber vielleicht ist solche Universalität und Totalität mehr ein Postulat in Gedanken, als daß sie Lebenswahrheit wäre? Mag sich immerhin im Zusammenschlußwillen von vielen gleichmäßig hingegebenen Menschen Einheitsgeistigkeit regen, so scheint sie doch viel eher mit der Vielheit der Hingabeziele zersplittert zu werden, als daß sie ihrerseits den Zusammenhang der verschiedenen unselbstischen Betätigungen verbürgte. Wenn sich z. B. Menschen für wissenschaftliche Aufgaben gemeinsamen, so hängt ihre Einheitsgeistigkeit von der Stärke ihrer wissenschaftlichen Betätigung ab. Nur solange diese anhält, lebt ihr Gemeinschaftsgeist. Mit der Hervorbringung wissenschaftlicher Organisationen, die jenem Sonderzwecke angepaßt sind, ist er erschöpft statt daß das organische Selbstleben einer inneren Gemeinschaft immerfort eigene Zwecke aus sich heraustriebe. Aehnlich, wenn sich der Zusammenschlußwille anderer Menschen auf Kunstpflege, noch anderer auf Waisenerziehung und dergleichen richtet. Immer wird ihre Einheitsgeistigkeit aus der jeweiligen Hingabegeistigkeit genährt und bestimmt, und sie entfaltet und erschöpft sich in anderen, den neuen Zwecken angepaßten Organisationen. Jede Sonderhingabe mit ihren Zusammenschlüssen und ihren Organisationsformen tut ihr Werk für

sich und nicht das der übrigen. Darüber wird der Gedanke der „Kultur" als der umfassenden und erzeugenden Einheit all solcher Sondergeistigkeit leer und unklar. Die Durchdringung der Hingaben, Zusammenschlüsse und Organisationsformen gleicht nun dem Zusammenpressen von Kristallformen. Nicht daß ein eigenes neues Volleben dahinter und darüber stünde, sondern es käme zu gegenseitiger Hemmung, ja Zertrümmerung der Einzellebendigkeiten. Ein göttliches Ganzleben, das über und in allem Gliedleben webt, mag aufstreben. Aber es findet seine Einheitskraft nicht, solange sich unsere Willenszusammenschlüsse aus den verschiedenen Einzelhingaben bestimmen, statt daß sie diese bestimmen. Der Grundton muß doch wohl z u v o r seine eigene Melodie tönen, ehe er als Träger von Obertönen hörbar werden kann.

Kurz, jener Begriff von Kultureinheitsgeistigkeit ist auf Kredit übernommen. Er ist wie Planetenlicht, das nicht aus sich leuchtet, sondern nach der Sonne suchen läßt, die ihm die Kraft der Strahlung gibt. Das Sonnenlicht leuchtet aus solchem Gemeinschaftsleben der Menschen, das um seiner selbst willen besteht. Hier nur kann sich die lebendige Energie des Gemeinschaftsgeistes entwickeln, von deren Blitzen und Flammen die Schwärmer für bloße Kulturgemeinschaft nur borgen. Es ist die Sonne und der Blitz der Volks- und Vaterlandsliebe.

Ihre Voraussetzung ist nicht, daß in Gemeinschaft etwas von der Gemeinschaft Verschiedenes gewollt wird, für das die Gemeinschaft da sein soll, sondern daß die Menschen um der Gemeinschaft selbst willen zusammengeschlossen sind. Hingabe- und Einheitsgeistigkeit können sich dann in eigentümlicher Selbigkeit durchdringen.

Was ist das Besondere solchen Zusammenschlusses? Ist hier maßgebend, daß man sich mit anderen Menschen gleichen Bluts, gleicher Sprache und gleicher Heimat in einem Ganzen denkt? Die Vorstellung des Ganzen von Menschen, die in dieser Hinsicht u n s e r e s g l e i c h e n sind, wirkt zwar von vornherein stärker auf unser Gemüt, als diejenige analoger Ganzer von anderen Menschen, die untereinander i h r e s g l e i c h e n sind. Aber es ist nicht selbstverständlich, daß sie Jemanden innerlicher berührt, als die Vorstellung des Ganzen solcher Menschen, von denen er annimmt, daß sie in der Liebe zur Wahrheit, zur Kunst, einer bestimmten Religion, eines bestimmten sozialen Programms mit ihm übereinstimmen. Dort bloß naturhaftes, hier zweckerfülltes Vereintsein! Sicherlich fühlen sich Manche mit ihren Volksgenossen in keiner anderen als der letzteren Weise verkettet. Ihnen belebt sich ihr soziales Zusammengehörigkeitsbewußtsein einzig und allein aus der Wahrnehmung, daß innerhalb des gemeinsamen Ganzen neben anderen Bestrebungen auch diejenigen, die ihnen am Herzen liegen, gedeihen. Sie sehen allerlei Kulturzweige, die sie selbst besonders schätzen, aus dem Boden des gesamten Volkstums genährt und durch die Wechselwirkung mit anderen Lebensbetätigungen desselben befruchtet. Die Volks-

gemeinschaft wird hier also im wesentlichen als Mittel für Zwecke über sich bewertet und nicht in ihrem eigentümlichen Selbstwert erlebt. Ueber jene unsichere und unbestimmte Art von Einheitsgeistigkeit, von der oben die Rede war, ist man hier mit keinem Schritt hinausgekommen. So bestimmt es zu einer Volksgemeinschaft gehört, daß sie sich auch in Blüten der Kultur entfaltet und diesen ihre Prägung gibt, so kann doch letztlich hierauf das Vaterlandsgefühl nicht gründen. Wäre doch sonst seine Empfindung auf die kulturbeflissenen Schichten des Volks beschränkt und entspräche deren Vorlieben, so ideal sie wären. Seine Heiligkeit wäre ein leerer Name, und seine Wirksamkeit auf alle die tausend Seelen zusammen, auch die schlichten und unverbildeten, bliebe unbegriffen.

Durch die Seelengewalt, mit der sich der Wert der Volksgemeinschaft allen Landeskindern ankündigt, bezeugt sich die Volksgemeinschaft als Selbstzweck der Hingabe, nicht erst, daß sie zur Kulturgemeinschaft umgedeutet werden müßte. Die Volksgemeinschaft ist dem Vaterlandsliebenden in sich lieb und nicht erst als Mittel zu Zwecken, wenn sie auch der breite Strom ist, der es ermöglicht, daß tausend Schiffe zu tausend Zielen segeln können. Man wird an Kants Unterscheidung erinnert: die gesetzgebende Vernunft, die sich selbst befiehlt, und die dienstbare Vernunft, die Mittel zu anderen Zwecken befiehlt. In der Volksgemeinschaft ist der Zusammenschlußwille von Menschen nicht ersterhand anderen Zwecken dienstbar, sondern ist sich selbst Gesetz.

Aber Volksgemeinschaft selber, was heißt das? Ueberwiegt in ihren Wertgedanken, daß man sich mit Anderen zu einem Ganzen zusammengeschlossen findet, oder daß man ein Leben der Willensgemeinschaft mit Anderen in sich entdeckt? Letzteres! Der lebendige Zusammenschlußwille ist so selbstbestimmend, daß er sich auch noch über die Hingabe an das eigene Volksganze erhebt, statt in dieser aufzugehen. Es ist der Grundunterschied der Gemeinschaftsethik gegen allen Idealismus, daß hier ein neues Verhältnis von Einheits- und Hingabegeistigkeit sichtbar wird. Unstreitig gibt es auch eine Vaterlandsgesinnung idealistischer Art. Das Vaterland erscheint dann als eine mehr oder minder ideale Gegenständlichkeit, von der man sich bewegt fühlt, zunächst sich, dann stellt man sich tausend Landesbrüder als Mitwollende vor. Den Einen bedeutet in diesem Sinne das Vaterland ein geographisch wohlumschriebenes Land mit seinen Provinzen. Andere denken es unanschaulicher, aber auch noch in äußerer Existenzart. Sie nehmen es für die Gesamtheit der Landeskinder, ihrer selbst und der Mitmenschen, die mit ihnen Blut, Sprache und Heimat teilen, geteilt haben und teilen werden. Dies Ganze schauen sie als Wertgebilde vor sich hin. Noch einen Grad unanschaulicher wird es bei dem, der sich für die Idee seiner Nation begeistert. Sie leuchtet in überirdischem Glanze über ihm und seinen Volksgenossen. In allen diesen Fällen sieht der Einzelne, der vaterländisch bewegt ist, je nach seiner Veranlagung

dies oder jenes Bild über sich und heftet daran sein warmes Herz. Er fängt als Idealist, der er ist, mit der Versenkung in eine Werterscheinung, hier die soziale eines menschlichen Ganzen, an. Als einzelnes, auf sich gestelltes Individuum fühlt er sich wie von draußen her unselbstisch ergriffen und sucht nachträglich bei anderen ebenso Einzelnen, ebenso unselbstisch Ergriffenen für die erwählte Aufgabe Mithingabe, Verständnis, und in diesem Sinne Willengemeinschaft. Die Vaterlandsidee wird dann zu einer Idee neben anderen, für die er lediglich Mitarbeit verlangt, in keinem anderen Sinne als für andere Hingabeziele auch.

Das Wesen des völkischen Erlebens ist umgekehrt. Nicht entscheidet, daß sich alle im Wollen des gleichen Zieles als Mitwollende zusammenfinden, sondern daß sie ihr Miteinanderwollen als solches wollen. Man wird unmittelbar und zuerst von Gemeinschaftsgeistigkeit ergriffen, die sich in unserem Willensverhältnis zu unseren Blutsbrüdern in einem Schlage erschafft. Ein neues göttliches Zentrum ist dann eingetreten. Die Seelen sind mit selbstlebendigem Einheitsatem unmittelbar ineinander geschmolzen, statt daß sich, wie im Kulturleben, nur die Mitempfindung eines gemeinsamen Bandes um ihre Objektbetätigung schlingt. Wohl kann sich hinterher die neue, von Seele zu Seele gehende Innerlichkeit in eine Objektbetätigung umformen, in der sie sich selbst gleichsam versichtbart. Sie mag sich unter dieser oder jener Bildlichkeit als Gegenstand erblicken; dem Pulsschlage der Einheitsgeistigkeit mag sich die Bewegtheit für irgendein Gesicht des Vaterlands vermählen. Aber die Grundverschiedenheit von allem Idealismus wird dadurch nicht aufgehoben. Was der Idealist als gegebene Gegenständlichkeit von draußen sieht, die seine Hingabe einfordert, Volkstum, Vaterland, Staatsganzes, das ist hier nur *Spiegelung* unserer Willengemeinschaft mit Anderen. Diese macht es, daß die Vielen in den Vielen das gleiche Volkstum ehren, lieben und schützen. Das göttliche Geheimnis, das in den Seelen webt, wirft auf das Ganze der gemeinschaftlich Wollenden das Licht seines inneren Lebens. Letzteres zeigt sich dann, *wie* losgelöst von den Einzelnen, in die Werterscheinung jenes Ganzen getreten. Dennoch bleibt es dabei: das Ganze zusammengeschlossener Menschen ist nur Werterscheinung. Es läßt sich in seiner starren Aeußerlichkeit nicht als Träger des wesentlichen Lebens festhalten, das bei den gemeinsamten Menschen von Seele zu Seele geht. Trägt doch vielmehr das wesentliche Leben seinerseits durch das Wollen und Lieben der Einzelnen hindurch alle die Organisationen, in denen man für das Ganze als Ganzes Ausdruck sucht!

So zündet das überindividuelle Einheitsleben in uns zugleich die Vorstellung des wertlebendigen uns umfangenden Ganzen an und nimmt den Ontologismus dieser Vorstellung in die eigene Innerlichkeit zurück, die in jedem *seine* Hingabe und Einheitsergriffenheit ist. Unser Blick lenkt sich von dem Bilde über uns auf die Genossen um uns und von den Genossen

um uns auf das Bild über uns. In diesem Hinüber und Herüber, wobei man die Einzelnen im Lichte des Ganzen und das Ganze im Lichte der Einzelnen sieht, entfaltet der Geist der Vaterlandsgemeinschaft seine eigentliche lebendige Kraft. Er duldet nicht, daß sich die völkische Zusammengehörigkeit in der Hingabe der Einzelnen an das Vaterlandsbild vergegenständlicht, wenn sie sich nicht zugleich in der Liebe zu den Volksgenossen verpersönlicht; er duldet ebensowenig, daß sich irgendwelche Einzelne als Nutznießer des gemeinsamen Tuns ansehen, sondern läßt das Symbol des gemeinsamen Ganzen aufleuchten, das über allen Einzelnen steht.

§ 34. Das Wesen des Gemeinschaftslebens.

Zwischen der Ethik des Idealismus und der Ethik des Gemeinschaftslebens sehen wir mehr und mehr einen Gegensatz hervortreten. Greift die idealistische Ethik nach Sternen am Ideenhimmel, den Ideen der Gerechtigkeit, Wahrheit, Schönheit, des höchsten Guts, will sie, daß sich von dorther oder nach dorthin die Seelen begeistern und nach Möglichkeit gemeinschaftlich begeistern, so sind ihr dagegen Begriffe wie Freundschaft, Liebe, Vaterlandsgefühl innerlich fremdartig. Dort ist der Blick vom Objekt bezaubert, es schimmert in unendlichem Gehalt, ist aus dem Kreise des Irdischen wie herausgehoben. Mit ihm verglichen fühlt sich das Subjekt klein und ärmlich. Erleben wir aber Freundschaft, Liebe, das eigene Volkstum, so stehen wir auf sehr verschiedenem Boden, es blinken die Kleinodien der Gemeinschaftsethik. Neue Maßstäbe treten hervor.

Sie zeigen sich schon in der Willensgemeinschaft zweier Menschen, die sich in altruistischer Hingabe aufeinander beziehen. Ist hier, wo sie sich am ursprünglichsten offenbaren, ihre göttliche Art erkannt, so enthüllt sich danach erst ganz das letzte Wesen auch von Volks- und Vaterlandsempfinden.

Auch Liebe und Freundschaft sind das, was sie sind dadurch, daß Einheitsgeistigkeit in eigentümlicher Weise zum Träger von Hingabegeistigkeit wird. Zwar wäre es ohne die gegenseitige Zuneigung der beiden Menschen nicht zu ihrer Willensgemeinschaft gekommen. Aber nachdem ihr Gemeinsamkeitsbewußtsein einmal erwacht ist, übernimmt es die führende Rolle. Es überdauert das Schwanken der altruistischen Gefühle und verschafft, indem es die letzteren aus den Beschämungen ihrer Betätigung rettet, der wechselweisen Hingabe erst freien Spielraum. Die altruistische Hingabe, davon war schon früher die Rede gewesen, hat es ja an sich, daß sie wohl den Handelnden ziert. Der aber, an dem gehandelt wird, gerät auf die Schuldseite des Lebensbuches. Wer nicht blind von sich eingenommen ist, wird immer von Huld, Gunst und Dienst des Andern beschämt werden. Er mag nichts als Anteil, der ihm gebührt, empfangen, sondern nimmt alles als Geschenk und sucht es zu erwidern.

Aus diesem Wechselspiel von Nehmen und Schenken weicht alle Befangenheit, sobald man die gemeinschaftliche Freude aneinander spürt. Dann erlebt man die Antwort auf die Frage: „Wie kann man geben, ohne zu beschämen und empfangen, ohne beschämt zu werden?" In der Willenseinheit mit dem Andern kann nun das Nehmen und Schenken frei strömen. Sie bringt es von selbst mit sich, daß bei solchem beiderseitigen Handeln aufeinander nicht gezählt und gewogen wird. Keiner mag sich, weil er empfängt, über den Anderen erhoben fühlen, und keinen wird es trotzdem drücken, daß, indem er empfängt, sich das andere Selbst zurückstellt.

Das Tun des Anderen erscheint weder als Pflicht und Schuldigkeit, die einem gebührt, noch als Auszeichnung, die einen beschämt. Man sieht darin sich und den Anderen einer beiderseitigen Umfangenheit verhaftet, in der beide beglückt und beglückend stehen. Es ist, wie wenn sich das Ganze aus Beiden in Beiden regte und bewegte, und doch ist es wieder nicht das äußere Ganze, nicht ein arithmetisches Totum aus ihnen. Vielmehr ist es eine Totalitätssetzung in ihnen. Sie macht, daß beide ihr Band wie einen Bund fühlen, es als eine Begnadung empfinden, daß sie einander schenken und ohne Beschämung voneinander nehmen dürfen, nicht als Gnade, die einer dem anderen erweist, oder von ihm annimmt. Hier ist eine Einheits- und Innerlichkeitsmacht über ihnen entsprungen, die doch nur in und durch den Willen und die Gesinnung jedes Einzelnen lebt. Es bleiben zwar zwei Seelen nebeneinander. Aber in jeder erwächst übereinzelhafte Einheitsgeistigkeit, aus der für jede das befreiende Gefühl herfließt, daß man sich Liebes schenken lassen und erweisen darf. Sie ist in beiden Seelen für ihr zweifaches, wenn auch gleichgerichtetes Gemeinschaftswollen das selbige höhere Ich, so wie jeder Einzelne dasselbe Ich für sein vereinzeltes Denken, Wollen, Fühlen ist.

Daher das Weihevolle aller echten Freundschaft, aller echten Liebe zwischen Braut- und Ehepaaren, zwischen Eltern und Kindern. Jeder ist für den Andern in ein Größeres hineingenommen, das den Hauch der Ewigkeit hat. Ohne dies Göttliche, das zwischen ihnen waltet und allen Selbstsinn einerseits, alle Erniedrigung andererseits zu Boden schlägt, hätten wir es mit gegenseitiger Nutznießung oder gegenseitiger Vergötterung zu tun. Ein Mensch wäre des anderen Abgott und empfinge nicht begnadet Huld, sondern gnädig Huldigung. Statt dessen sind sie nun beide in ein geistiges Ganzleben gehoben, das sich aus dem Geiste ihrer gegenseitigen Zuneigung sowohl geschaffen hat, wie es diesen trägt. Es ist tief Wahres daran, daß Eros der älteste Gott sei. Er veranschaulicht die geistige Einheitssetzung, die in der Willensgemeinschaft zwischen Zweien wirkt und webt und ihre zwei Seelen wie eine Seele führt. Sie duldet nicht mehr, daß mir der Andere als das übergeordnete Objekt meiner unselbstischen Hingabe erscheint, erst recht nicht, daß ich mich für den Uebergeordneten seiner un-

selbstischen Hingabe halte. Das Ich mit dem Du sind für die Ergriffenen solchen Ganzlebens die Beauftragten einer tieferen Innerlichkeit, die jeder als Durchquellung seines Subjektlebens spürt. Da man weiß, wie wenig an einem ist, so empfindet man es als Gottesglück, schenken zu können und als ein ebensolches Gottesglück, Liebes zu erfahren. Man ist in solchem mehr zart gefühlten, als gewußten Erleben miteinander göttlich eins geworden. Dem entspricht, daß beide Teile ihr Verhältnis über sich sehen und Treupflicht dafür empfinden. Nicht daß sich die beiden Seelen als solche vereinigten, aber sie werden beide von einer höheren Einheit ergriffen, die in jeder Seele dieselbe und doch in jeder verschieden, in jeder deren eigene neugeschaffene Innerlichkeit ist. In solchem Sinne fallen wirklich Seelenschranken.

Auf verwandten Saiten tönt das Hohelied vaterländischen Fühlens und Wollens. Hier geht eine ähnliche Gottessetzung in den Herzen vor, wie jene, durch die zwei Menschen in Liebe und Freundschaft eins werden. In dem Verhältnis von Liebe und Freundschaft nimmt jeder Huld und Gunst des Andern, wie er solche gibt. Ohne sich wechselweise zu vergöttern oder zu beschämen, finden Zwei die Selbstverständlichkeit ihres Gebens und Nehmens in der höheren Einheit, die jeden allsogleich durchquillt, sobald er, das Subjekt des einen altruistischen Wollens, sich als Objekt des anderen erfährt. Auch das Vaterlandsgefühl strömt aus Erfahrungen unverdienten Empfangens und Beschenktwerdens. Auch hier hebt sich in das Verhältnis von Menschen zueinander göttliche Einheit, die ihr Geben füreinander und Nehmen voneinander mit der Empfindung heiligt, daß sie in dem gemeinschaftlichen Einstehen für Gemeinschaft ohne Beschämung geben und nehmen dürfen.

Aller Gemeinsinn fängt damit an, daß die Volksgenossen gemeinsam etwas durchmachen müssen. In der Schmiede der Not, über ihrer Schicksalsgemeinschaft müssen sie erst ihre Willensgemeinschaft überhaupt und müssen sie diese immer wieder finden, ehe sie ihr Zusammensein zu einer zielbestimmten Willensgemeinschaft gestalten, es auf bestimmte politische und kulturelle Zwecke einstellen können. Immer wieder war gemeinsame Drangsal über sie gekommen und zwang sie, Leben und Freiheit gemeinsam vor äußeren Feinden zu schützen oder miteinander wider Naturgewalt zusammenzustehen. Dabei ist Gut und Blut eingesetzt worden, und Opfer sind gefallen. Durften das die Ueberlebenden als eine Selbstverständlichkeit zu ihren Gunsten betrachten? Es müßte den Einzelnen unerträglich drücken, die Guts- und Blutsopfer für sich annehmen zu müssen, wenn er sie nicht für das Ganze annehmen könnte, für das er in gleicher Opferbereitschaft einstünde. Erst treibt die handelnde Gemeinschaft miteinander die äußersten Leistungen der Einzelnen hervor, sie fordert von jedem das Höchste, und dann vertieft eben die Größe dieser Leistungen und Forderungen das Gemeinschaftsgefühl selber, sowohl der Opfernden, wie derer,

die der erkämpften Freiheit genießen. Vor dem Guts- und Blutsopfer der Brüder verbleicht jede selbstische Empfindung, als ob es sich hier um den Einzelgewinn Einzelner oder einzelner Klassen des Volks handelte oder handeln dürfte. Einzig in dem Ganzen der Volksgemeinschaft kann nun der Wert erblickt werden, der aus dem Ganzen des Volkes bezahlt wird, so wie es Kant von der Tugend sagt, daß sie so viel wert sei, nicht weil sie etwas einbringe, sondern weil sie so viel koste. „Dir sank der Jugend schönste Zier. Nach solchen Opfern, heilig großen, was gölten meine Lieder dir?" Wer so empfindet, mit Ehrfurcht vor den tausend Gefallenen, die seinem Volkstum Lebensraum zu freier Entfaltung verschafft haben, in dessen Einsgefühl mit ihnen und allen, die mit ihm in ihrem Vermächtnis sind, hat sich die höhere Vaterlandsliebe geboren. Man sieht sich und die ebenso ergriffenen Anderen im Lichte gemeinsamer Weihe, gewahrt in sich und ihnen das Gliedleben einer und derselben Innerlichkeit, die sich in allen zusammen zu Kraft und Tat beruft.

Es dürfte deutlich geworden sein, wie sehr lebendiger Vaterlandssinn der Freundschaft und Liebe zwischen Zweien gleicht, die in sich selber etwas über sich ehren. Hier wie dort beziehen sich die Einzelnen in einer neuen Art aufeinander, indem sie sich zusammen auf ihre Gemeinschaft beziehen. Glück und Beglückung in der Freundschaft, das Geben und Empfangen im Vaterlandstun adeln sich, weil sie unter Blick der Ewigkeit stehen, und es adelt sich auch jeder für den andern als Glied des gemeinschaftlichen Lebens, das zwischen ihnen ausgebrochen ist, und für welches jeder jedem tätige Teilnahme schuldet. Wenn Zwei, die altruistische Wechselneigung verbindet, ihr gemeinsamen Freundschafts- oder Liebesverhältnis über sich setzen, wenn es ihnen in dem Sinne ein geweihtes wird, daß sie ihrem Zusammenschlusse Treue halten, so sehr ihr Augenblicksgefallen aneinander schwanke, wenn sie sich dem Geiste ihres Zusammenschlusses verpflichtet fühlen, indem sie diesen gleichsam aus sich herausstellen, so ist das im Kleinen ein Bild davon, was unter dem Anhauche sozialer Einheitsgeistigkeit im Großen stattfindet. Wenn die Menschen eines Volks zum Bewußtsein ihrer Schicksalsgemeinschaft erwachen und sie der Geist des Gemeinsamseins und Gemeinsammachens erfüllt, so stellen auch sie sich unter geweihtes Verhältnis, in dem sich die in ihnen erweckte Gottesenergie vergegenständlicht. Wir nennen es die „Staatsidee". In ihr verfestigt sich für alle die Treue zur Gemeinsamkeit, sie ergreifen darin ein für allemal die bleibende Regel ihres Zusammenseins, der sie sich alle verhaftet fühlen, wie immer den Einzelnen sein Sondergeschick und die wechselnde Stimmung seiner Sonderlage treibe. Es wird darin die Unauslöschbarkeit des gemeinsamen Grundwillens und seine bindende Gewalt für alle nachgeordneten Verhältnisse der Einzelnen bedeutet, gleichviel, ob in ihnen die Gefühle sozialer Verbundenheit gerade wach sind oder nicht.

S t a a t e n aber sind die Formen sichtbarer Regelung, in denen solcher Idee unverbrüchlicher Gemeinsamkeit mehr oder minder angemessen entsprochen wird. Jede Volksgemeinschaft strebt nach dem Staate i h r e s Zusammenschlußwillens, wenn ihn auch nicht jede hat. Es gibt widersinnige Staatsformen, die eher den gegenseitigen Zusammenschlußwillen lockern als erhalten und wecken. Oder über Teile der Volksgemeinschaft ist eine fremde Staatsform ausgebreitet, die der Ausdruck anderen Gemeinsamkeitsgeistes ist. Oder die eigene Regelung einer Gemeinschaft verhüllt nur einen Scheinstaat, sofern er Scharen umfaßt, die ihren inneren Zusammenhang mit dem geschichtlichen Ganzen des Volkstums verleugnen und die jeweilige Ohnmachtsform des staatlichen Zusammenlebens nur benutzen, um es selber zu sprengen.

Wo aber der Zusammenschlußwille aller rege und stark ist, webt seine schaffende Kraft das Kleid seiner Gottheit in der Geschichte. Wie sich das Leben der Erkenntnis durch jede frühere Erkenntnis zu neuer Erkenntnis durchlebt, so ist die positive Geschichte jedes Volks die Kette desjenigen sich fortzeugenden Geschehens, in dem seine Volksgemeinschaft als Willensgemeinschaft immer neues und doch immer dasselbe göttliche Ereignis wird. Weil in jeder neuen solchen Gottessetzung Samen der früheren ausblüht, hängt all dieses Geschehen in sich zusammen. Aber in der Zeit gesehen macht es Sprünge und hat Lücken. Denn daneben tritt der Widergott jedes Volks, seine negative Geschichte, wenn seine Einzelnen die Willensgemeinschaft, in der sich die schaffende Einheit ihres Volkstums gebiert, nicht mehr finden können oder wollen. Zudem gibt es im Staats- und Volksleben lange geschichtslose Zeiten, während derer die bloßen Zuständlichkeiten des Volks fortwuchern, weil alles Wollen der Volksgruppen für oder gegeneinander eingeschlafen ist. Das Leben des Staats stockt dann, vielmehr das schaffende Leben hinter seinen Organisationsformen hat aufgehört. Denn der Staat ist kein uns umfangendes, selber beseeltes Ganzes, dem wir als untergeordnete Zellen eingegliedert wären. Nicht sind viele arbeitende Zellen da, sondern nur eine, die aber alles in einem ist, die Gemeinschaftsgesinnung, die uns eint, das soziale Leben erzeugt und göttliches Geheimnis ist. Von schaffender Einheitsgeistigkeit, die das Leben von Gott-Ungegeben in unserm sozialen Zusammenschlußwillen ist, sind wir bewegt. Das S t a a t s g a n z e dagegen sind nur die stehend gewordenen Einrichtungen, denen kein Geist innewohnte, wenn er nicht in den Männern werkmeisterte, die sich durch ihre Organisationsformen aufeinander bezogen finden und immer neu aufeinander beziehen. Ein V o l k s g a n z e s aber, dessen Glieder zusammengeschlossene Menschen wären, die man ihm aus Gegenwart, Vergangenheit, Zukunft zuzählte, g i b t es nicht, sondern es e r s c h e i n t nur ein solches im Blicke der Vaterlandsgesinnung. Auch dies Ganze wird nicht von einer gemeinsamen Seele beseelt, sondern der tiefe Quell fließt in uns selbst. Das überindividuelle Leben ist i n

jedem von uns. Jeder entsiegelt es durch seinen Zusammenschlußwillen, und es ist bei jedem je nach seiner seelischen Bestimmtheit verschieden. Trotzdem ist es bei allen dieselbe Einheitsgeistigkeit, die in anderen und anderen Besonderungen durch die gemeinsam schlagenden Herzen geht.

Man könnte sich denken, daß Menschen bisher in einer Horde zusammengelebt hatten, und nun zunächst in einem einzigen von ihnen die Willensgemeinschaft mit den Anderen bewußtes Erlebnis wird. Dann hat sich in einem, und zunächst in ihm allein, die schaffende Gemeinsamkeitsgeistigkeit gesetzt, die nachher, ohne ihre Selbigkeit mit sich zu verlieren, auch in anderen Volksgenossen als deren Erlebnis auferstehen kann. Bildet sich ein Staat aus diesen Menschen, so beseelt dann solcher Gemeinsamkeitsgeist nicht etwa den Staat als Ganzes, oder den Volksinbegriff als Ganzes, sondern schon die Gedanken von Staat und Volkstum sind ihrerseits nur möglich, sofern in einigen dieser Menschen, ja nur in einem, die Willensgemeinschaft aller zum Willen und Wissen geworden ist. Je mehr Menschen des Staates oder Volkstums von diesem in Allen eines sein könnenden (wenn auch vielleicht nur in Wenigen vorhandenen) Erlebnis — es ist die eigentliche und einzige Zelle des Staatslebens — ergriffen werden, um so geschichtlich wirklicher wird ihr Staat und ihr Volkstum. In je weniger Seelen sich das Erlebnis hineingliedert, um so mehr wird aus ihrem Staate und Volkstum tote Organisationsform und tote Massenbewegtheit, sofern nicht geradezu mit der Unfähigkeit der Einzelnen, jene sie alle gemeinsamende Willensbeschaffenheit zu haben, oder gar mit ihrem versteckten, wenn nicht offenen, Neinsagen das tote Ganze von innen her gesprengt wird.

Eben diese soziale Einheitsgeistigkeit wird, wo sie hervorgebrochen ist, im geschichtlichen Verlaufe von selbst zum Körper und Träger jeglicher Art von gemeinsamer Hingabegeistigkeit. Hier, im unmittelbaren Zusammenschlußwollen der Subjekte als solchem ist der Boden gegeben, aus dem allerlei fernere Willensgemeinschaft aufsteigt, die sich aus dem Geiste besonderer Objekte nährt. Der Gedanke des Kulturzusammenhangs erhält Gestalt. Dieser Gedanke war uns schon früher begegnet. Damals zerfloß er, leer und unbestimmt, in sich. Jetzt erst, bezogen auf das Leben und Weben der Volksgemeinschaft, wird er fest und gediegen.

„Kultur": aus dem Worte glänzt ein großes göttliches Ganzleben, das durch die verschiedenen Arten von gemeinsamer Hingabegeistigkeit als ihre einheitliche Seele wese. Ein inwendiges Reich Gottes, derart, daß Aller Willen zu allen möglichen unselbstischen Betätigungen in einem zusammenhängen, scheint sich hier aufzuschließen. Aber wir mußten oben wahrnehmen, daß der Gemeinsamkeitswille, der aus der und jener Sonderhingabe entspringt, mit ihr stehe und falle. Diese Gelegenheitsgemeinsamkeit könne niemals eine neue stärkere Göttlichkeit darstellen, niemals die Tiefe solcher Zusammenschlußgeistigkeit erreichen, die aus

unmittelbarer, gleichsam objektloser Willensgemeinschaft geboren sei und als nämliche, immer gleiche, durch die vorliegende und jede andere gemeinsame Objektbegeisterung hindurchlebe. Dergleichen Gelegenheitsgemeinsamkeit ist eben aus dem Geiste der einzelnen Objekte je und je anders bestimmt und droht viel eher die Menschen in Gruppen zu zersplittern. Sie werden sich statt miteinander im Grundwillen eins zu sein, die einen mit diesem, die anderen mit jenem Zweckwollen gegeneinander betonen.

Anders, wenn sich vorher die Subjekte schlechtweg als eine Schicksalsgemeinschaft für und miteinander Wollender zusammengefunden haben, wenn die Weihe des Opferempfangens und der Opferbereitschaft aus ihnen eine eigene gottlebendige Einheit gemacht hat, die in sich selbst und nicht anderswoher bestimmt ist, so sehr sie sich hinterher mit allerlei besonderen Willenszielen zu erfüllen vermag. Hier ist Zusammenschlußgeistigkeit von einer Tiefe und Reinheit durchgebrochen, gegen die aller Objektidealismus verbleicht, und die doch allen Objektidealismus tragen kann.

Wohl locken uns auch die Ideale geistiger Betätigungen über uns hinaus. Aber die Weihe des Opferempfangens und der Opferbereitschaft fehlt ihrem Dienste. Man mag an Kunst, Wissenschaft, die Gerechtigkeitsidee innig hingegeben sein. Dennoch bleibt dabei die härteste Ueberwindung der natürlichen Eigenliebe erspart. Kunst, Wissenschaft, Gerechtigkeit erheben nicht den Anspruch, daß wir um ihretwillen auf unser gesamtes Dasein müssen verzichten können. Das große Wollen, daß man das Leben an Größeres als das eigene Leben opfern kann, bleibt fern. Es ist, wenn man von den seltenen Einzelfällen absieht, wo Menschen für ihre Ueberzeugung gestorben sind, im ganzen Umkreise des menschlichen Handelns nicht möglich, außer in der reinen Flamme der Vaterlandsliebe (und anderer unmittelbarer Gemeinschaftsgeistigkeit). Diese ist unter uns geschickt, damit in Vielen die Göttlichkeit schlechthinniger Hingabe bis zu der höchsten Opferbereitschaft, die es gibt, ausblühen könne.

Wo die ungegebene Einheit dies hohe Leben gewinnt, da lebt sie als wundersame Einheitskraft auf. Hier ist der Grundton, der, wo immer er für sich voll und rein erklingt, allen möglichen Obertönen Halt gewährt und unter ihnen Zusammenhang stiftet. Ein Ganzleben von der Art des Allesseinkönnens stellt sich dar, das noch in die unselbstische Sonderergriffenheit seine Eigentümlichkeit gibt und die verschiedenen Arten dieser Ergriffenheit in sich eineignet. Gewiß werden sich die im Ganzen gemeinsamten Menschen immer in Gruppen unterscheiden, die in dieser oder jener besonderen Einzelhingabe eins sind. Aber keine gemeinschaftliche Einzelergriffenheit für Einzelaufgaben kann sich aus dem größeren Gemeinschaftswollen lösen, das alle besonderen Gruppenbetätigungen umfängt und schützt. Ohne den geschichtlichen Niederschlag der Gemeinschaftsergriffenheit überhaupt hätten sich die, die an bestimmten Aufgaben zusammen-

arbeiten, nicht einmal zusammenfinden können. Mag bei ihnen über Fach- und Berufsfragen nichts mehr von jener größeren Gemeinschaftsgeistigkeit nachbeben; der Atem der letzteren haucht doch in ihre eigene Hingabeeinigkeit hinein, wie sich für die Teile eines Geschosses stets der gemeinsame Schwerpunkt erhält, mögen sie noch so weit auseinandergesprengt sein. Indem so die soziale Einheitsgeistigkeit als die nämliche in vielen Einzelberufen lebt, sich hier so, dort so ausgestaltet und in hundert Formen dennoch eine bleibt, wird „Kultur". Kultur ist nichts anderes als Gott-Hingabegeistigkeit, getragen von Gott-Einheitsgeistigkeit. Allererst in der Kraft von Volksgemeinschaften vermag sie sich zu entfalten. Sie ist das Aufbrechen eines göttlichen Reises in vielen Blüten.

Ob es die in einer Volksgemeinschaft lebenden Berufsbeflissenen ausdrücklich innewerden oder nicht, stets, fanden wir eben, überforme der Geist der Volksgemeinschaft alle einzelnen Hingaben dieser Einzelnen mit seiner Einheit. Wenn aber zugleich ihre Volkheit bei ihnen lebendig bewußt wird, wenn sie in sich das schicksalhafte, stolze und demutsvolle Füreinander- und Miteinanderwollen vollziehen, aus dem jene Volkheit gewachsen ist, und in dem allein der geistige Odem der Gesellschaft, die Entsiegelung von Gott-Ungegeben in ihr besteht, dann gewinnen sie auch zu den Gegenständen ihrer Berufshingaben eine neue Stellung. Ihre Seelenhaltung zu diesen wird innerlicher und freier. An dem sozialen Subjekt in ihnen, das überall es selber, obwohl in jedem *seine* Besonderheit, ist, erhebt sich ihre Persönlichkeit, die mit dem Zurücktreten ihres natürlichen Ich beiseite gedrängt schien. Es kommt zu einer eigentümlichen Befreiung, Umwertung, Vertiefung gegenüber der idealistischen Ethik.

Die idealistische Ethik hatte sich in den Begriff des höchsten Guts geflüchtet. In ihm sollten sich die Schwierigkeiten lösen, wie das eine Subjekt mit den vielen *Objekten* unselbstischer Hingabe fertig werden könne. Aber wir stießen damit auf einen toten Strang. Die Gemeinschaftsethik blickt auf die Stellung des einen Subjekts zu den vielen anderen *Subjekten*. Hier strömt lebendiges Wasser. Durch die bewußte Gemeinschaftlichkeit des Hingabewollens haucht überindividuelle Geistigkeit. Hier gewinnt aus dem Atem der Gemeinschaftlichkeit auch die eigene Innerlichkeit neue Bedeutung. Nicht daß das Ganze der zusammengeschlossenen Menschen seinerseits einen höheren Wert hätte und diesen mitteilte. Keine Summierung der Individuen macht aus dem Einzelnen mehr, als er ist. Wertnull bleibt Wertnull in noch so massenhafter Anhäufung. Aber wenn der Einzelne seinen Willen zur Gemeinschaft öffnet, so erschafft sich eine neue geistige Größe in ihn hinein und schenkt jene wesentlichere Innerlichkeit. Zwar stößt auch die idealistische Ethik auf das Geheimnis der Innerlichkeit. Aber es zerfließt ihr, weil sie die Individualität in Unselbstischkeit erlöschen läßt. Man verzaubert das Objekt, an das man sich hingibt, zu einem unendlich gesehenen Gegenstand, an den

man sich gleichsam verflüchtigt. Die Ergriffenheit des Subjekts wird zu einem Kultus des Objekts, von dessen Erhabenheit man ewig beschämt wird, eine Beschämung, die sich mit dem Widerstreite der Objekte noch verstärkt. Darüber bleibt das selige Leben, das über jeder unselbstischen Hingabe anbricht, im Hintergrunde. Wohl regt sich in uns ein neues Persönlichkeitsgefühl, das aus dieser Quelle fließt, aber es enttäuscht sich immer wieder. Das Leben von Gott-Ungegeben hat in der idealistischen Einzelhingabe der Einzelnen eben noch nicht seine zentrale Mächtigkeit erreicht, es ist noch nicht zu so reichem subjektiven Lebensgehalt angewachsen, daß er alle äußere Gegenständlichkeit besiegt. Wir werden durch das Gegeneinander der objektiven Werterscheinungen zermürbt und von dem Glanze der einzelnen betäubt.

Anders, wenn der Hingegebene in seiner Hingabe die schaffende Verbundenheit des Volkstums erlebt. Das Objekt verliert dann nicht an Seelengewalt über ihn. Nach wie vor sucht er daran seine Aufgabe. Aber indem sich sein Innenleben in der Einheit der Seelen verwesentlicht, wächst und weitet es sich zu eigener Bedeutung gegenüber dem Objekt. Nicht nur, daß dieses einzeln bleibt, während die neue Innerlichkeit ein Ganzheitsleben ist, das den Atem vieler Hingabe-Gegenständlichkeit in sich hegen kann. Das Objekt verliert auch den Zauberschein der Ferne. Es steigt von seiner jenseitigen Höhe nieder, indem es zum Inhalte von Gliedleben wird, das aus dem Grundwillen zur Gemeinsamung hier so, dort so hervortritt. In solchem Gliedleben wird die Einheitswesentlichkeit bei Menschen, die in einer Willensgemeinschaft zusammengeschlossen sind, in sich unterschiedlich. Sie bestimmt sich zu mannigfacher Sondergesetzlichkeit. An Stelle des *Kultus* von übersinnlichen Ideen tritt so die *Kultur*sinnigkeit meines Volkstums, das auch in mir pulsiert, das hier als Wahrheitsleben, dort als Schönheitsleben, dort als karitatives Leben so vieler gemeinsamter Seelen, dann wieder als Macht, die all diesen Lebensreichtum sichert und schützt, in die Geschichte ausblüht. So rückt jetzt der Schwerpunkt, der früher auf den Objekten gelegen hatte, in den Zusammenschluß der Subjekte, genauer in ihr Zusammenschlußleben. Hier kommt Einheitsgeistigkeit hervor, die auch für das Verhältnis der Einzelnen zu ihren Hingabeobjekten freie Weite schafft, indem sie es *in sich* verinnerlicht. Wen nicht diese Kraft des Volkstums trägt, der ist, bei noch so vieler Einzelhingabe, als Persönlichkeit entwurzelt. Erst durch die Willenseinigung in jenes öffnet sich in jedem eine Tiefenwesentlichkeit, die bei ihm und Gleichgestimmten als Hingabewärme und Zusammenschlußdurchkraftung *in einem* strömt.

§ 35. Der Gedanke des Menschheitsganzen.

Das göttliche Einheitsleben, das in Volksgemeinschaften quillt, hat, jedes in seinem Kreise, etwas von der Art des Allesseinkönnens an sich. Als eine wurzelhafte Innerlichkeit, die nach vielen Richtungen prägsam und doch voll gesammelter Kraft ist, geht es durch die Seelen. Wie viel ärmer dagegen ist die idealistische Hingegebenheit in ihrer ungeschichtlichen Dünnheit! Begegnet uns doch in der Einzelhingabe der Einzelnen nur ein Bruchstück seligen Lebens, ein Erleben, das auf den Sinn seines Objekts festgelegt ist und vom Werden der Persönlichkeit nur die erste Spur zeigt. Ueber der Gesamtverbundenheit 'der Vielen dagegen, die sich vaterländisch zusammenschließen und geschichtlich bestimmtes Kulturleben entwickeln, wächst bei jedem Einzelnen, der von seinem Volkstum und Beruf wirklich ergriffen ist, die Wesenstiefe. Ein Ganzundganzes leuchtet schon herauf, echte Einheit ist auf dem Wege, Seelengestalt anzunehmen.

Dennoch ist die axiologische Höchststufe, die Vollsetzung des ungegebenen Gottes, auch hier noch nicht erreicht. Die letzte metaphysische Tiefe bleibt in Spannung. Wohl ist an Stelle der Stücke seligen Lebens, wie sie der Idealist ergreift, etwas Höheres getreten, aber schließlich ist auch das, was uns erfüllt, wenn uns die Geschichtsgewalt sozialer Zusammenschlüsse packt, wieder nur ein höherer Modus. Gott muß sich noch immer in Beschränktheit dulden und harrt auf die Substanz seligen Lebens. Er ist noch Gott im Ansatze, im vertieften vielgehaltigen Ansatze, aber der Gottesblitz von übergeschichtlicher Art, der aus jeder menschlichen Seele eine stille Ewigkeit schafft, soll erst kommen.

Jede soziale Einheitsgeistigkeit ist ein ungebrochenes Ganzes nur im Kreise ihres Volkstums. In anderem Volkstum ist sie eine völlig andere Setzung von Gottungegeben. Dort trägt sie eine neue Gesamtprägung, die sich nun wieder dort, durch die Seelen der anderen Vielen, sowohl kulturell besondert, wie sich, einig und selbig bleibend, in all dem Kulturschaffen jener Einzelnen erhält. Nicht also, daß von Volk zu Volk dasselbe große Leben pulste, das mit weiter Schwingung von der einen Volksgemeinschaft zur anderen Volksgemeinschaft und in verkleinerter Schwingung innerhalb der einzelnen Volksgemeinschaft von Berufskreis zu Berufskreis änderte; sondern nur in der einzelnen Volksgemeinschaft pulst dasselbe Leben, das durch die Berufe in ähnlicher Weise verästelt hindurchgeht, wie etwa das empfindende Leben unserer Seele dasselbe im Sehen, Hören und Tasten und doch verschieden ist. Von Volk zu Volk herüber aber ändert nicht dasselbe Leben, sondern setzt und entgegensetzt sich neues. Während im organischen Leben das Gefüge z. B. der Ernährung und der Empfindung reibungslos zusammenstimmen, weil hier die Einheitsseele, die sich in jenen Gefügen entfaltet, von vornherein gegeben ist, muß sich im geistigen Leben die überhöhende Seelenmacht erst schaffen. Dort,

bei den Organismen, äußert sich eine vorhandene Ganzheit im Einklange ihrer Funktionen. Diese sind ihre unmittelbaren Auswirkungen oder Entfaltungen. Im geistigen Gebiete dagegen ist die erzeugende Einheit nicht gegeben. Hier sucht Gottungegeben über den Wechsel sozialer Geistigkeit hinaus erst sein Lebenszentrum, das aller Gegensätze mächtig wird. So Göttliches im Zusammenschlußwillen gemeinsamter Menschen hervorkommt, so ist es noch nicht das göttlich Ganzundganze. Die Vollsetzung des ungegebenen Gottes begegnet noch Hemmungen. Diese bestimmt sich darin erst den eigenen Vorboten. Es ist, als gefiele sich die Gottheit in allen Geistigkeitsschöpfungen, die bisher geschildert sind, noch unsatt, weil sie einseitig bleiben und die Lebensgröße der allesseienden Innerlichkeit (vollendeter Possestförmigkeit) nur ahnen lassen. Voller Unterschiedlichkeit sind sogar noch die Erlebnisse sozialer Einheitsgeistigkeit. Sie sind wie hier von dieser, dort von jener Seite ansetzende Kristallbildungen, die nicht harmonieren können. Wir spüren das Stoßen und Drängen des darin ungestillten Gotteshungers in dem tausendfachen Widerstreite, der sich immer wieder zwischen den verschiedenen völkischen Gemeinschaften erhebt. Daß die göttliche Vollganzheit nicht einmal in der Vaterlandsliebe erreicht ist, dies Nicht brennt in allem Daseinskampfe der Staaten, wie es in allem Pflichtenkonflikt brennt. Durch beides hindurch muß sich das seligste Leben erst den Weg bereiten.

Jener Widerstreit der Völker gipfelt in der blutigen Auseinandersetzung der Kriege. Sie sind die Höhepunkte im Erleben der sozialen Einheitsgeistigkeit, wie sie zugleich andererseits die Begrenzung des göttlichen Lebens auch noch im Juwel der Vaterlandsliebe greifbar machen.

Zunächst: man darf hier die „Ethik“ des Einzelnen nicht auf Staaten übertragen wollen. Gewiß ist es etwas Hohes um den Einzelnen, wenn er in freier Hingabe Aufgaben an Fremdwerterscheinungen sucht. Dem fremden Beobachter mag das wie ein Opfer des Selbst aussehen. In Wahrheit bedeutet es den Beginn göttlicher Selbsetzung in ihm. Einem göttlich Unergriffenen solches Opfer zuzumuten, wäre moralistisches Mißverständnis. Höhere Gottessetzung ist es, wiederum für die Einzelnen, wenn der Geist ihres gemeinschaftlichen Daseins in ihnen aufwacht und sie zu einmütigem Wollen und Handeln bis zu gegenseitigem Einsatze des Lebens treibt. So ist das Wort zu verstehen, daß es der größte Liebeserweis des Menschen sei, für seine Freunde das Leben zu lassen. Wir wissen, daß sich gerade von diesem Liebeserweise der innigste, wärmste Herzschlag der Vaterlands- und Volksliebe nährt. In der Liebe zu Volk und Vaterland heiligt sich die Beschämung der Ueberlebenden und ihrer Erben darüber, daß über der gegenseitigen Hilfe der Volksgenossen Opfer auch für sie gefallen sind. Damit übernehmen sie zugleich die Verpflichtung zu immer neuer gegenseitiger Verbundenheit. Zur gleichen Verpflichtung treibt der Dank gegen alle die unendlich vielen Treubewährungen im kleinen und die

schaffenden Kräfte im großen, die das aus sich quellende Gemeinschaftsleben hervorgebracht hat, und die es ihrerseits entwickelt und gesteigert haben.

Es ist ein selbstverständlicher Ausdruck gerade dieser tief sittlichen und religiösen Bedingtheit gemeinschaftlichen Daseins, daß es als die Blut-, Schicksals- und Kulturgemeinschaft, die so entstanden ist, sich und seine freie Ausdrucksmöglichkeit in alle Zeiten hinein erhalten und entwickeln will. Darum wird das Opfer des Selbst, in dem sich der Einzelne heiligt, so wenig es ihm irgendein Moralismus z u m u t e n dürfte, auf den Staat übertragen, sinnlos. Es gibt keine „Ethik" der Staaten, die letzteren geböte, wenn in lebenswichtigen Fragen Vergleiche nicht mehr möglich sind, zurückzutreten, um dem Wohle anderer Staaten, den Schöpfungen gegenseitiger Verbundenheit anderer und andersgearteter Menschen, nicht im Wege zu stehen. Der Staat muß sich für seine Freunde, das ist seine Landeskinder, vielmehr erhalten und behaupten, damit das Volkstum immer mehr werde, was es werden kann. Niemals läßt sich im Namen einer unbestimmten allgemeinen Menschenliebe Staaten der Verzicht auf Zukunft zumuten. Welche Generation eines Volks könnte die Verantwortung auf sich nehmen, das Schicksal s e i n e r ungeborenen Geschlechter bewußt in Nacht und Dunkel zu stellen? Jedes Parlament, jeder Staatsmann trägt in seinen Entschlüssen das Schicksal Unzähliger. Was er entscheidet, wirkt sich für die ganze Volksgemeinschaft daseinsfördernd oder hemmend in die fernste Zukunft aus. Hier darf nicht verzichtet, hier muß gehandelt und erhandelt, erkämpft und, wo es sein muß, gewagt werden. Das letzte Wagnis ist der Krieg. Er kann nur das letzte sein. Solange es sich mit der Zukunft eines Volks vereinigen läßt, ist die Gegenwart seiner Lebenden zu schonen. Aber es ist ein Unterschied, ob ein Staatsmann in den Fragen der Volkszukunft dem Gegner gegenüber solche Scharen hinter sich hat, die nichts anderes im Sinne haben, als sich schonen lassen zu wollen, oder solche Scharen, die bereit sind, für das Wohl ihres Vaterlands das letzte herzugeben.

Die wahre Ethik der Staaten besteht darin, daß ihre Söhne bereit sind, für das Wohl ihres Landes das letzte herzugeben. Staaten können nicht ohne den inneren Zwang der Staatsmacht bestehen. Ohne sie würde das „du sollst nicht töten!" schon zwischen Landeskindern immerfort überschritten werden. Jeder Staat hat eben Tausende in sich, deren Leben unheilig ist. Nun aber, im Kampfe um das Dasein des Staates, wird es möglich, daß sich das Leben von Tausendmaltausenden heiligen kann. Wenn man von dem geistig geschichtlichen Gesicht seines Volkstums ganz und gar ergriffen wird, wenn sich die Lebenden freudig einsetzen, um die Zukunft ihres Landes zu retten, so fegt über die dumpfe Luft der Alltagsselbstischkeit göttlicher Höhenwind. Er macht Kräfte der Tat, des Willens und der Opferbereitschaft frei, die nimmermehr vorhanden schienen und

auch nicht vorhanden wären, wenn sie nicht durch die weihende Macht des Vaterlandsgedankens, der sich in uns schafft, mitgeschaffen würden. Hier kann der Verhärtetste, der an sich erkrankt war, als Sohn seines Volkstums genesen. Das Leben der Tausende heiligt sich wieder in den Flammen der Vaterlandsliebe, weil sich tausend frei gewordene Willen finden, die bereit sind, es zu geben. So sind Kriege, in Not geführt, Schmieder göttlichen Lebens.

Dennoch ist es eine gewaltige Tragik, daß die Opferbereitschaft für das Vaterland Vernichtungsbereitschaft gegen andere Menschenleben sein muß. Dieser Zwiespalt läßt sich durch keine idealistische Vergötterung des Vaterlandsgedankens aus der Welt reden, und er läßt sich durch keine Verketzerung desselben noch durch Völkerbundsgründungen im Namen des allgemeinen Menschheitsgedankens aus der Welt schaffen. Nicht damit werden wir erlöst, daß man den Namen der Menschenliebe auf den Lippen und das Einheitsphantom aller Menschen im Kopfe, sondern daß man die Göttlichkeit eigener Menschenliebe, den höchsten und letzten Durchbruch der ungegebenen Einheit, im Herzen hat.

Es verhält sich mit dem Traume von der einen allgemeinen Allmenschheit so, wie mit dem Trugbilde des höchsten Guts. Vom Widerstreite der Pflichten sah sich das idealistische Denken bedroht. Man sah das Objekt der einen Hingabe gegen das Objekt der anderen Hingabe aufstehen und suchte nun umsonst in jenem Gaukelspiele die Einheit aller Objekte. Ebenso will man sich aus den Konflikten sozialen Lebens mittels eines anderen „Ideals" flüchten, das die Einheit aller Subjekte in Staatsform versichtbart. Man erträumt sich einen Universalstaat, eine allgemeine Menschengemeinschaft, statt der gegenseitigen Verbundenheit *geschichtlich* bestimmter Menschen die allseitige Verbundenheit sämtlicher Menschen, die rein nach ihrem *Gattungsbegriffe* genommen und darum gegeneinander unterschiedslos gesehen werden.

Genau genommen ist das Bild des höchsten Guts und dies Bild der alleins gewordenen Menschheit dasselbe Bild. Es hat sich nur aus der Form überwiegender Aeußerlichkeit in die Form größerer Innerlichkeit verkleidet. Wie sich der objektiv bewegte Idealist sein „höchstes Gut" bildert, so bildert sich der sozial bewegte Mensch sein einheitliches Menschheitsganzes. Beiden drückt sich damit gegenständlich, ontologistisch, aus, was ihnen an der axiologischen Vollendung ihres Einzelwillens noch fehlt. Wir sollen diesen Mangel in uns überwinden, nicht aber die Bildlichkeit als solche anbeten. Nicht auf das Menschheitsganze starren, sondern das Gottesganze in uns werden lassen! Solches Menschheitsganzes, zu dem sich alleinheitlicher Gemeinsinn bekennte, wird es nie geben. Der Nebelweg der Ferne, den man unter heißen moralistischen Bemühungen die Menschheit gehen lassen möchte, ist Beweis genug, daß die religiöse Gegenwartssonne bei uns Einzelmenschen noch unter dem Horizonte steht.

Aber es wäre nicht bloß ein Nebelweg der Ferne, sondern überhaupt kein Weg. Unmöglich könnte sich dem Gedanken der allgemeinen Menschengesellschaft jenes innere Gemeinsamkeitsgefühl verschwistern, in dem die Erlebnisse von Freundschaft, Ehe, der Volkheit das Geheimnis ihres Wesens haben. Wie war es doch mit diesem Gemeinschaftsgefühl? Es beruht darauf, daß man sich mit etwas beschenkt weiß, daß man in handelnder Gemeinschaft mit Anderen deren Opfer erlebt hat; es zeigt sich darin, daß die zusammengeschlossenen Menschen nicht ihre äußere Anzahl, sondern ihr inneres, geschichtlich gewordenes Verhältnis über sich setzen, und es bewirkt, daß sie unter der Weihe dieses Verhältnisses in Ehrfurcht vor einander Geben und Empfangen tauschen. Die allgemeine Menschheit bleibt gegenüber solchem Erlebnis der Begnadung, in der man mit anderem gemeinsamten Menschenleben steht, ein bloßer Gedanke. Einzig die ergreifende Lehre des Christentums, daß Jesus sein Leben für alle Menschen gelassen, daß er jedem Einzelnen sein Liebesopfer gebracht habe und immerwährend bringe, wäre imstande, über den Gedanken des Menschheitsganzen Erlebniswärme auszubreiten. Allein Jesus ist nicht der Gott, der sich für uns geopfert hat, sondern der Mensch, in dem gerade das innerlich aufgegangen ist, was das Bild der allgemeinen Menschheit nur in der äußeren Erscheinung andeutet. In ihm das Leben durchgebrochen, das die Bildlichkeit dieses Vorstellungsganzen durch göttliche Ganzheit vertilgt, die das Herz erfüllt.

§ 36. Die religiöse Erlösung in der Liebe (allesseinkönnender Güte).

Bei Jesus ist zum ersten Male, ist mindestens in geschichtlich entscheidender Weise, Gott-Ungegeben in die vollendete Ganzheit seines göttlichen Lebens eingetreten. Er ist als Liebe, in der Form allesseinkönnender Güte, aufgegangen.

Was ist es mit dieser Liebe, deren Wirken nicht erst, sondern deren Wesen Erlösung ist, die nicht Gotterscheinung, sondern Gott im Herzen ist? Sie ist eine Ueberhöhung sowohl der Hingabe- wie der Gemeinschaftserlebnisse von innen heraus, keine Summierung der ersteren und keine Verbreiterung der letzteren. Wer sein bisheriges Werterfahren nur summieren oder in die Weite ausdehnen wollte, bei dem käme Gott-Ungegeben um keinen Schritt voran. Eher ginge über seiner Absichtlichkeit die Geistigkeit, die in ihm schon ausgebrochen war, zurück. Immer nur der Blitz neuen größeren Erlebens kann über den nächsterreichten Stand hinausheben. Die gottesförmige (evangelische) Liebe ist ein solches neues Erleben, und sie ist das größte Wert-Erleben überhaupt. Hier ist sich vollendende Setzung von Gott-Ungegeben, nichts, was sich aus unseren einzelnen Hingaben, altruistischen, sozialen, ideellen, zusammensetzen müßte, sondern etwas,

das mit neuen Gottessegeln kommt und ohne Addition alle Hingabe zugleich ist. Größeres noch als Liebe zum Volksganzen oder Volksgenossen wird hier erlebt.

Bei letzterer ergreifen einen die Opfer, die der eigenen Gemeinschaft gebracht worden sind. Man ehrt den Adel gleicher Opferfähigkeit in jedem Landesbruder, wie man auch seinerseits dem Lande Treue halten will. Der Liebe dagegen, die allesseinkönnende Güte ist, kommt es nicht darauf an, ob einem Mitmenschen für die bestimmte, persönliche oder völkische Gemeinschaft, in der man selbst mitten inne steht, das Herz erglüht. Sie stellt jeden beliebigen Menschen unter Weihe. Bei jedem Einzelnen wird sie von dem Christus berührt, der gerade in ihm aufstehen will, indem ihn Opferkraft für gleichviel welches Objekt überkommt. Daß er überhaupt ein Hingebender und Selbstvergessener, sei es noch so ausschließlich von seiner Aufgabe und seiner Gemeinschaft Ergriffener, werden kann, wenn es nur durch Hingabe geheiligtes Menschentum, nein schon die Möglichkeit für und Bestimmung auf solches ist, das trägt den Flügel meiner gottesförmigen Liebe zu ihm. Unerschütterlich läßt sie mich an Ungegebenland in ihm glauben, läßt mich mit ihm und für ihn in jedem Objekte leben, dadurch er der seligen Küste naht.

Das Evangelium hat den Ausdruck „Gotteskindschaft" geprägt. Der Gegenstand meiner gottesförmigen (evangelischen) Liebe zu den Menschen ist in jedem Menschen seine Gotteskindschaft. Darum eifert sie nicht und trachtet nicht nach Schaden, wenn es eine andere Gotteskindschaft als die meinige ist. Das Wesen jener gottesförmigen Liebe ist Gemeinschaftsgeistigkeit, aber sie ist so erhöhte und heilig überformte Gemeinschaftsgeistigkeit, daß in der Seele dessen, den sie erfüllt, die Gemeinsamkeit mit dem Mitmenschen unaufhebbar bleibt, ob ihm Haß und Feindschaft antworten. Der evangelisch Liebende liebt mit seinen Freunden sein Vaterland. Aber er liebt auch mit seinen Feinden nicht ihr Vaterland, aber die Liebe, die sie zu ihrem Vaterlande hegen, und kann im Sinne ihrer Vaterlandsliebe den Geist ihres Vaterlands nachverstehen.

Das alles bedeutet weit mehr, als daß man im Anderen und noch im Feinde den Menschen achte. Am gegebenen Menschentum ist nichts Achtenswertes. Aber man liebt in jedem Andern das ungegebene Gottestum und dessen Selbstschöpfung in ihm. Ebensowenig reicht hier irgendwelches Stammeln von Gerechtigkeit zu. Gerechtigkeit will alles gleich verteilen. Sie läßt keinem mehr als einem anderen. Liebe aber gönnt jedem alles zu seiner Gotteskindschaft. Gerechtigkeit mißt, Liebe ist unermeßlich. Auch von demokratischer Gleichheit weiß sie nichts. Die allesseinkönnende Güte begleitet jeden auf seinem Wege zu seiner Gottesstunde. Sie ist überall ganze Liebe und hat nicht demokratische oder aristokratische Vorlieben. Sie fragt nicht nach „gleich" oder „ungleich", Stand oder Nation, sie macht auch nicht gleich, sondern über-

brückt durch ihre eigene Kraft von selbst alle Ungleichheit, sie macht, daß äußerlich noch so Verschiedenes nimmer innerlich geschieden bleibt. Ohne die kreatürlichen Unterschiede aufzuheben, schlägt sie über alle die überkreatürliche Liebesbrücke.

So schwingt sich dies Erleben über alle altruistische, ideelle und selbst noch soziale Hingabe hinaus. Wohl bilden auch in der Vaterlandsliebe Hingabe- und Gemeinschaftsgeistigkeit einen goldenen Ring. Aber das Auge blickt durch ihn immer nur auf diese geschichtlich bestimmte Gemeinschaft miteinander verbundener Subjekte und ihre geschichtlich bestimmte Hingabe an Aufgaben. Anders, wenn ein Herz so groß und weit wird, daß es bei jedem Mitmenschen der quellenden Gottesmöglichkeit entgegenschlägt, die, gleichviel in welcher Gestalt, sein geistiges Menschentum werden will, wenn man die ungegebene Individualität erspürt, die sich immer in ihm erschaffen will, mag auch dieser gegebene Mensch immer dagegen abfallen. Gerade damit schreitet durch den so Liebenden und liebend Schauenden selbst axiologische Alleinheit. Bewegt mich im Nachbar der bei ihm noch ungegebene Gott, so hat sich Gott-Ungegeben eben damit in mir schon zur Vollwirklichkeit geboren. Die Schönheitsschau des Künstlers reicht bis zum Quell der entfalteten Natur, der Liebeswille des Gütigen reicht in das Geheimnis des ungegebenen Gottes. Daß ich die Liebesmöglichkeit im Anderen sehe, in den Buchstaben welches Objekts auch immer s e i n e Hingabeanlage und s e i n e Gemeinschaftsergriffenheit i h m den Adelsbrief der Gotteskindschaft schreibt, das vollendet in m i r schon die Liebeswirklichkeit, und das eben ist die Ganzsetzung der ungegebenen Einheit in mir.

Gottes Bewußtwerden hatte damit begonnen, daß er sich als Hingabe- und Gemeinschaftsgeistigkeit im menschlichen Bewußtsein erschuf. Mit beidem trat Einheitsatem in unsere Seele, größerer in der Gemeinschaftsgeistigkeit. Hier gestaltete sich die Willenseinheit vieler Menschen in dem Wollen jedes Einzelnen, und er ergriff in den Aufgaben, die ihn beriefen, den ganzen Aufgabenkreis seines Volkstums. Aber beides ist noch nicht der Gottesblitz, der die Seele mit unantastbarer Wesenheit durchglüht und alle Einzelmöglichkeiten seligen Lebens in sich hinein und zusammen nimmt. Nennen wir die Einzelhingaben und die einzelnen Willenszusammenschlüsse „göttliches Gliedleben", so will sich die Gotteskraft, die alles Gliedleben als Lebens*zentrum* überhöht, erst gestalten. Als vollkommene ungebrochene Unendlichkeit will sie in den Willen einziehen, und das geschieht, wenn er zu *allesseinkönnender* Güte umgeglüht wird.

Diese ist im Wertgebiete die Punktmacht des Kusaners, Possestmacht, wie es für das Erkennen der Blitz der Wahrheit ist. Die Griechen hatten schon der erkennenden Seele zugeschrieben, daß sie alles s e i , was sie erkenne. Das ist für die Erkenntnis zu viel gesagt. Dort wirft sich nur in den Spiegel des Vorstellens das Allesineinem g e l t e n. Aber im Leben

der Liebe ist die vollendete Gegebenheit von Gottungegeben zum Willenswunder geworden. Die Geistigkeit des Einsseins mit Anderen hat weltaufhebende Kraft, nämlich eine solche Wesenhaftigkeit angenommen, daß alle stehende Gegenständlichkeit in dieser neuen Art des Lebens überwunden ist. Alles axiologische Subjekt und Objekt sind der Möglichkeit nach in meiner Seele, wenn sie allesseinkönnende Güte geworden ist. Axiologisches Subjekt, das ist der Mitmensch in jeder unselbstischen Hingabe, die ihn bewegt. Axiologisches Objekt ist das, was ihn bewegt. Beides wird mir wie ein eigener Schatz aus der eigenen, Allmöglichkeit gewordenen Seele, die ebenso mit anderen Subjekten in anderen Objekten zu leben vermag. Nicht mehr irgendein Objekt an sich bewegt mich dann, sondern es bewegt mich als der Gegenstand der Liebe meines Mitmenschen. Durch die Liebe zu ihm sind auch alle von ihm geliebten Objekte in mir. Der gute Wille der Einzelhingabe hat sein Objekt, Güte, Liebe ist jedes.

Es ist die Art, wie sich die ungegebene Gottheit entsiegelt, daß sie nicht als Einheit auflebt, ohne als uns Einigendes aufzuleben. Sie *einigt* den geistig ergriffenen Menschen mit jedem anderen, insofern sprechen wir von „Liebe"; sie macht, daß sich in seinem liebenden Gemüte *alle* Sterne des Ideen- und Aufgabenhimmels begrüßen: insofern sprechen wir von „allesseinkönnender Güte", und sie einigt zugleich jeden von uns *in sich* selbst: insofern sprechen wir von „Persönlichkeit", als solchem Menschentum, das über den Gegensatz der Pflichten und die Hörigkeit unter jedes einzelne Objekt hinaus ist. Durch absolute Gemeinschaft geht der Weg zur absoluten Persönlichkeit, d. i. in unserer gottförmigen Liebe zu Anderen strömt die Einheitsenergie, die alle Objekte in uns, und uns mit uns selber, einigt. Vorher, bei seiner einseitigen Hingabe war das Ich im stehend genommenen Objekt verschwunden. Ebenso war es im sozialen Zusammenschlußleben der Subjekte gleichsam aufgehoben, wenn auch der Vorrang tragender Innerlichkeit gegenüber den Gegenstandsansprüchen der Werterscheinungen schon hervortrat. Nun, in der gottförmigen Liebe, kehrt das Ich zu eigener Bedeutung zurück. Alle Fremdheit und Starrheit der ethischen *Objekte* löst sich in der Unendlichkeit des neuen Lebens, das von der göttlich aufgeschlossenen Individualität aus die Liebesfäden nach allen Richtungen zieht. Geben heißt hier zugleich Empfangen. Indem ich ausströme, strömt alles erweiternd auf mich zurück. Man empfängt wachsenden Blick für fremdes Seelenleben und findet neue Seiten des eigenen Wesens geöffnet, daß es mit neuen Armen des Liebens und Verstehens nicht nur in die Begeisterungen und Hingabeerlebnisse, sondern auch in die Seeleneinsamkeit, das Frieren und Ringen, die Zerrissenheit, Verzagtheit und Verstocktheit anderer Seelen hineingreift. Darüber schmilzt in ihr auch alle Fremdheit der *Subjekte*. Wertleer war das Ich gewesen. Wertgehaltig, von Gottungegeben zu einem All von Licht und Wärme empor-

getragen, ist nun Persönlichkeit geworden. Das Ich ist wieder da, in göttlichem Strome, der wie Begnadung empfunden wird, sich selbst zurückgeschenkt, und mit ihm sind alle Subjekte und Objekte eins.

Wie der lebendige Gottesatem allesseinkönnender Güte den Menschen innerlich neu formt, so formt er, durch ihn, erneuernd auch nach außen. Gott harrt als mögliches Gottmenschentum in vielen Einzelwesen. Liebe ist verwirklichtes Gottmenschentum, und diese Verwirklichung ist eine solche, daß sie für alles sonst noch werdende Gottmenschentum von selbst schenkende Hilfe ist. Ihr eigenes Dasein ist die Hilfe. Nicht daß es der Absichtlichkeit des Helfens bedürfte. Das göttliche Wunder, von dem der Korintherbrief spricht: „Hättet ihr der Liebe nicht", ist hier wirklich geworden. Es ist die letzte axiologische Größe, aber nicht als Einwirkung eines jenseitigen Gottes, oder als Hervortreten eines göttlichen Feingehalts in uns, sondern es ist die sich vollendende Setzung von Gottungegeben. Gegen dies Erlebnis von ungebrochener und unbrechbarer seliger Ganzheit muß jede Gotterscheinung, die sich in unser bilderndes Vorstellen wirft, ihren Glanz verlieren.

In solchen Gotterscheinungen webt der Drang nach inwendiger Lebensganzheit seine äußere Sichtbarkeit. Es ist, als ob das Unvollendete in uns seine Vollendetheit erst träumte. Würden wir bei der äußeren Gottesfigur stehen bleiben und nur den Inhalt einer neuen Hingabe aus ihr machen, so kämen wir nie zur Lebensganzheit. Genug, daß wir an den Gotterscheinungen merken, es bedürfe gegenüber der Vielheit von Einzelhingaben einer Einheitsmacht göttlichen Lebens. Wenn aber jene Einheitsmacht gegeben vor uns stünde, so könnte sie keine andere Beschaffenheit haben, als selbst allesseinkönnende Güte zu sein. Seiende Güte als Weltmacht? Von der diese Welt voll Schuld und Widerstand, Angst und Uebel entstammte? Nein, Liebe läßt sich nicht als weltschöpferische Ursache, sondern nur als Lebensmacht denken, die die Welt innerlich überwindet, als Ziel werdender. nicht als Besitz gegebener Göttlichkeit!

Daß wir nach der äußeren Gotterscheinung, sie verseinelnd, dennoch hinauslangen, rettet uns niemals aus Lebensnot. Man bestaune sie als „höchstes Gut". So bleibt sie geltungslose Gotterscheinung. Man versehe sie als göttliches Gesetz in der Geschichte jedes Volks mit nationalen Zügen! Das wären widerstreitende sichaufhebende Göttlichkeiten. Man sehe sie persönlich als einen gesetzgebenden Gott, der dennoch in Liebe die Schuld vergibt! Auch diese Gotterscheinung bleibt zu negativ: Liebe, die Schuld vergibt, ist nichts gegen Liebe, die von selbst alles Leben heilig lebt, die sich uns nicht von draußen her aus göttlicher Höhe entgegenneigt, sondern in uns aus weltloser Tiefe aufersteht. Dort Gotterscheinung, hier Gotterfüllung. Hat sich Gott in uns erfüllt, so zerrinnt alle Gotterscheinung vor uns. Was braucht es der Bildform von Liebe, wenn sie Erlösungsmacht unseres Lebens geworden ist?

Solche Innerlichkeitsgröße der Liebe läßt sich nicht aneignen. Sie kann sich nur in uns erschaffen und uns beschenken. Bei Jesus hatte sie sich unmittelbar geschaffen. Bei seinen Gläubigen erschafft sie sich nicht durch den Glauben — er ist selbst schon Werdeform durchbrechenden Gotteslebens —, sondern durch den Eindruck seiner weltüberwindenden Liebe. Bei noch Anderen zündet ihr Gottesblitz aus der Esse und Schmiede der Pflichtenkonflikte. Diese müssen das ethische Subjekt zertrümmern, damit das religiöse auferstehe.

Das ethische Subjekt ist der Mensch, den seine Einzelhingabe und seine Einzelgemeinschaft[1] gleichsam gefangen hatte. Nun schüttelt ihn der Kampf der Hingaben und der Kampf der Gemeinschaften, daß er nicht mehr aus noch ein weiß, bis in ihm die große Stille durchbricht. Ihn reift gerade die Erfahrung, daß hinter dem Willen ewig die Tat, hinter der idealen Forderung ewig der Wille, hinter dem Lebensrecht jedes Volkstums ewig die ideale Forderung zurückstehen muß, und daß das Lebensrecht jedes Volkstums stets mit ebensoviel Lebensunrecht verwirrt ist. Er sieht, daß Gott ungegeben ist, daß sich seine Wirklichkeit auch nicht aus irgendwelchen Keimen, die schon vorhanden wären, entfaltete oder entwickelte, sondern sich nur in menschlichem Wollen setzen, wie ein Blitz anzünden kann, dort aber sich solange überall mit göttlichem Widerleben zusammen anzünden muß, bis endlich in aller Herzen die Ganzform göttlichen Lebens durchbricht.

Wenn dieses selige Leben bei uns ausblüht, sind wir religiöses Subjekt geworden. Dann ist kein Widerstreit der Pflichten mehr möglich, weil der Mensch in allem seinem Tun den ganzen Reichtum seines Wertlebens zusammenhat. Ja, noch mehr. Schon jede Pflichtschranke fällt. Soweit nämlich fühlen wir Gesetze, die uns binden, als wir noch nicht zur Freiheit überformt worden sind. Der Unsittliche fühlt das Natur-

[1] Um hier beides zusammenzufassen. Genauer müßte man sagen, daß zwischen dem ethischen und dem religiösen Subjekt das soziale Subjekt, der Mensch der Vaterlands- und Volksliebe, in der Mitte steht. Der ethische Mensch wird leicht ungeschichtlich, indem er sich an abstrakte übergeschichtliche Gegenstände hingibt. Der Starrheit dieser Gegenstände entspricht die Starrheit seiner sittlichen Bindungen. Der soziale Mensch lebt und webt in der geschichtlichen Gemeinschaft seines Volkstums, in dessen Einheitsgeistigkeit stets neue sittliche Aufgaben erzeugt werden. In der Seele des religiösen Menschen gebiert sich übergeschichtliches Leben als gottesförmige Güte, die all den unterschiedlichen Zwang und Drang von Aufgaben mit ihrem Abgrunde von Liebe übertürmt. Solcher Vollgehalt seligen Lebens ist bisher nur ab und zu im Menschengeschlecht erschienen. Aber diese Gottesstrahlen leuchten für immer in das Dunkel unseres Daseins und machen uns gewiß, daß wir nur so viel Wert haben, als wir Liebe haben. Unmittelbarer als im ethischen Subjekt strömt der Born der Liebe im sozialen Subjekt. Darum, und auch im Wesen, steht letzteres dem religiösen Subjekt näher, wie denn die übergeschichtliche Erfüllung die geschichtliche Fülle des menschlichen Gemeinschaftslebens nicht ausschließt, sondern einschließt.

gesetz über sich, er wird von der äußeren Ungeistigkeit „gefangen". Der noch nicht zu Ende Sittliche, und keiner von uns ist das, solange keiner von uns ganz zu Liebe geworden ist, fühlt das Pflichtgesetz über sich. Er wird von ihm gefangen und in Schuld verstrickt. Ehe sich nicht *in* unserm Willen allesseiende Güte verwirklicht, muß sich immer unser „Nicht" zu äußerem Gegenstand bildern. Wir sollen dann gerade und erst recht etwas Derartiges, wie Gott, Pflicht, Idee über uns finden und darin Beschränkung erfahren. Solange sind wir nicht „Persönlichkeiten" im eigentlichsten Sinne. Die Freiheit des religiösen Subjekts besteht darin, daß in seiner allmächtigen Innerlichkeit auch das Sittengesetz vergeht, dem selbst noch der Idealist als ein Gehorchender, wenn auch innerlich Hörender, gegenübersteht, das heißt, daß alles Vorziehen, durch das wir Objekte uns überordnen und untereinander in Rangstufen bringen, schweigt, weil wir die Unendlichkeit, die in ihrer unerlösten Gestalt als Sittengesetz, Gott, Idee erschien und über uns stand, in uns zu sich selbst haben kommen lassen.

Anhang I.

§ 6a. Sinnlichkeit und Verstand in Kants Prägung.

Es war schon vor Kant der Grundzug der festländischen Philosophie, die Tiefen auszumessen, die, nicht aus dem menschlichen Seelenleben stammend, in der Seele liegen. Aber die vorkantischen Denker blieben hierbei allerlei Verseinlungen[1] verhaftet, die erst Kant kraftvoll abzustreifen begann. Um Kant in dem Punkte, auf den es uns ankommt, recht zu verstehen, ist es nützlich, einen Blick auf die englische Gegenbewegung gegen das Verseineln zu werfen. Der Verseinlungsfeind wird, indem er mit der landläufigen Metaphysik bricht, leicht dahin geraten, auch jene inneren Tiefen zuzuschütten, die durch das Dasein von Ueberwelten und Hinterwelten erklärt werden sollten. Er wird den eigenen Kräften der menschlichen Seele alles zutrauen (bis ihm auch das Sein der letzteren verdächtig wird). Nur mit ihnen will er wissenschaftlich wirtschaften, und so schlägt seine Verseinlungsfeindschaft meist in einen starren und engbrüstigen „Psychologismus" des nichts-als-psychologisch Ableitenwollens um.

Das Signal zu einem solchen gab der Engländer Locke. Nur in der Sinneswahrnehmung sei die Seele auf äußere Einflüsse angewiesen. Hier „empfange" sie dergleichen „einfache Ideen", wie Farben, Töne, Ausdehnung usw. Aber schon die einfachen Ideen des „inneren Sinns" entstammten ihr selbst. Erst recht sei sie die Urheberin aller „zusammengesetzten Ideen".

Nach Locke übt die Seele eine Tätigkeit des Trennens und Verbindens aus. Sie vermag die Wahrnehmungen, die ihr in der äußeren und inneren Sinnlichkeit gegeben und insofern „einfache Vorstellungen" sind (bzw. deren Gedächtnisbilder), zusammenzuschieben und auseinanderzuhalten. Hierbei entstehen einesteils aus den verarbeiteten Empfindungen allerlei Phantasiegebilde (Zentaur und dergleichen). Der Stoff der Sinneswahrnehmung wird in neuen oder nachahmenden Zusammenfassungen vorgestellt. Andererseits entspringen aus der eigensten Tätigkeit des Verbindens oder Trennens gewisse Begriffe. Denn die Seele könne jene Fähig-

[1] Solche Verseinlung logischer Größen begegnet uns erstmalig bei Pythagoras, der die Zahlen als existierende Bestandteile der Welt ansah, sodann in der Ideenlehre Platos, der Begriffe für jenseitige Existenzen erklärte; seitdem noch oft. Ebenso sind axiologische Größen verseinelt (ontologisiert) worden. Diese falsche Denkrichtung heißt „O n t o l o g i s m u s".

keiten nicht ausüben, sie könne nicht verbinden oder trennen, ohne sich ihrer verschiedenen Weisen zu verbinden und zu trennen, der Mannigfaltigkeit ihrer Funktionen, besonders bewußt zu werden. Ist doch ihr ganzes Wesen Selbstbewußtsein! Es gibt in ihr kein blindes Tun. Ebendeshalb äußert sich ihre „Intelligenz", das ist ihre verbindende Kraft, gar nicht anders als so, daß die Seele während und infolge des Verbindens und Trennens allerlei denkt. Ein Netz von Beziehungen und Einheiten tritt vor sie hin. Eben dies sind jene Funktionsvorstellungen, jene „selbstgewirkten" Ideen, die in der Seele, sofern sie Intelligenz ist, durch ihre eigene Tätigkeit neu erzeugt werden und sich nicht in den Wahrnehmungsstoff der Sinnlichkeit auflösen lassen. Sie drücken aus, wie sie sich ihres Verbindungsvermögens als solchen bewußt ist. Sie stellen die begleitende Begrifflichkeit dar, die die Seele mitdenkt, während sie die Eindrücke oder Gedächtnisreste der Wahrnehmung verbunden denkt. Wenn man das Verbinden und Trennen der Seele als ihre „Einbildungskraft", das Bewußtwerden ihres Verbindens und Trennens in besonderen Funktionsideen als ihren „Verstand" bezeichnet, so könnte man sagen, daß bei Locke die Einbildungskraft den Verstand erzeugt. Aus meinem Verbindungsvermögen entstünde meine Begrifflichkeit. Der Verstand, der ohne weiteres „mein" Verstand, eine „Geisteskraft von mir", wäre, würde ganz in meine Tätigkeit oder vielmehr ganz in Eindruck von meiner Tätigkeit verwandelt. Ich stellte als Einbildender und Intelligierender eine Mannigfaltigkeit von Phantasmen bald in dieser, bald in jener Art neu zusammen und untermischte die sinnlichen Eindrücke der letzteren mit den begrifflichen Eindrücken meiner Verbindungsfähigkeit.

Kant in seinen besten „transzendentallogischen" Auseinandersetzungen kennt solches „psychologistisches" Fabelwesen, eine Geisteskraft „Verstand", die aus den Eindrücken unserer Verbindungsfähigkeit genährt wird, nicht. Ihm ist der Verstand ganz etwas anderes. Er hat nichts mit unserer Ichbetätigung zu tun. Gleich wenig ist er die Einflüsterungsstelle überseiender Größen, die ein besonderes Stück der menschlichen Seele zu ihrem Organ brauchten. Kant ist grundsätzlich Gegner der Verseinlungsphilosophie, wie er auch Feind der nichts-als-psychologischen Ableitungen ist, trotzdem er in ontologistische und psychologistische Ausdrucksweisen öfters zurückfällt[1]. Für uns ist maßgebend Kants versteckte Stellung zur Philosophie der Entfaltungen und des Ungegebenen. In seinen ausdrücklichen Wendungen findet sich über solche Stellung nichts, ebensowenig wie bei den meisten Vorgängern. Dennoch stehen diese Gesichtspunkte hinter der ganzen erkenntnistheoretischen Entwicklung der festländischen Philosophie und drängen gerade in Kant zu neuen entscheidenden Einsichten!

[1] Vgl. Bruno Bauch „Immanuel Kant".

Bei Kant haben der Entfaltungskreis und die Ungegebenheitstiefe der Gottheit eigentümliche Namen. Die erstere heißt „Sinnlichkeit“, die letztere heißt „Verstand“.

„Sinnlichkeit“ ist alles, was zu unserer „Rezeptivität“ oder „Affizierbarkeit“ gehört, d. i. alle Eindrücke, die wir durch äußere Sinne gewinnen, alle Bewußtheiten, die zerstreut und vielfärbig dem inneren Sinne gegeben sind. Ebendahin gehört alles blind psychologische Zusammenschieben und Aneinanderreihen der äußeren und inneren Empfindungen im Spiele der Assoziation. Sogar ein apriorisches Feld entdeckt Kant der Sinnlichkeit in der reinen Raum- und Zeitanschauung. Kurz, Sinnlichkeit umfaßt Inhalt und Form aller möglichen Empfindungen. Es handelt sich um die Summe aller „Erscheinungen“, wessen Erscheinungen und wovon die Erscheinungen, gilt gleich. Kant hat es eben mit der „Sinnlichkeit überhaupt“, wie mit dem „Verstande überhaupt“ zu tun. Man lasse Leibniz' „Monaden“ fort und nehme nur ihre Vorstellungen, oder man nehme Spinozas „imaginatio“ ohne Subjekte, so hat man Kants „Sinnlichkeit“. Vielmehr gehört sie einem „transzendentalen Subjekte“[1] an. Von ihm läßt sich nur andeutungsweise sprechen als dem Hintergrunde aller möglichen Erscheinungen einschließlich „selbst der inneren und sinnlichen Anschauung unseres Gemüts“ (402)[2].

Die Gesamtheit der hier gegebenen Empfindungen weist auf die Gesamtheit alles Ansichseienden zurück, das jedweden Sinn nur immer „rühren“ könnte. Dunkel ist der Begriff der „Dinge an sich“, dunkel die Art, wie sie die Sinne „rühren“. Wir können auch hier nur in unbestimmten Ausdrücken von einem „transzendentalen Objekte“ reden, das zur Sinnlichkeit als einer Empfänglichkeit („Rezeptivität“) in Wechselbeziehung steht, und dem wir allen Umfang und Zusammenhang unserer möglichen Wahrnehmungen zuschreiben (404). Immerhin läßt sich in dem „transzendentalen Objekt“, das die Sinnlichkeit zu allerlei Eindrücken „affiziert“, Leibniz' Universum, das sich geistig in allem Vorstellen der Monaden spiegelt, ebenso Spinozas „Gott unter dem Attribut der Ausdehnung“, wiedererkennen. Wie bei Leibniz das Vorstellen der Monaden einheitslos ist, weil sich darin nur das einheitslos gegebene All in seinen unzähligen zersplitterten Gottheitsentfaltungen spiegelt, so kennzeichnet es auch die kantische Sinnlichkeit, daß in ihr zweierlei nicht gegeben ist. Einmal tritt uns nirgends im ganzen Bereiche der Sinnlichkeit Einheit, Verbindung, gegeben entgegen. Ebensowenig läßt sich in der Sinnlichkeit als solcher jemals Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit antreffen. Das Thema Kants ist nun: „Es ist eine und dieselbe Spontaneität, welche dort unter dem Namen der Einbildungskraft, hier des Verstandes Verbindung

[1] „Gott unter dem Attribut des Denkens“ würde Spinoza sagen.

[2] Die Seitenzahlen nach Reclams Kehrbach-Ausgabe von Kants „Kritik der reinen Vernunft“. (Zweite Auflage.)

in das Mannichfaltige der Anschauung hineinbringt" (679 Anm.), dort die Einheit des Bildes, hier die Einheit des Begriffs erzeugt. Dort setzt „reine Spontaneität" durch ihr Handeln anderes zu anschaulicher Einheit, hier leuchtet sie sich selber in notwendigen Einheitsgeltungen auf.

Zunächst das erstere. Für schlichtes Denken scheint es selbstverständlich, daß die Eindrücke, die in der Wahrnehmung z. B. eines Hauses zusammengegeben sind, in dieser auch schon von selber geeint vorliegen. Dem ist, entgegnet Kant, nicht so. Eine Kraft in mir, die Einbildungskraft, hat hier das Mannichfaltige so verbunden, „wie es mir in der Anschauung erscheint" (133). „Weil jede Erscheinung ein Mannichfaltiges enthält, mithin verschiedene Wahrnehmungen im Gemüte an sich zerstreut und einzeln angetroffen werden, so ist eine Verbindung derselben nötig, welche sie in dem Sinne selbst nicht haben können. Es ist also in uns ein tätiges Vermögen der Synthesis dieses Mannichfaltigen, welches wir Einbildungskraft und deren unmittelbar an den Wahrnehmungen ausgeübte Handlung ich Apprehension nenne" [1]. Die Einbildungskraft soll das Mannichfaltige der Anschauung in ein „Bild" bringen. Vorher muß sie also die Eindrücke in ihre Tätigkeit aufnehmen, apprehendieren (130), nämlich „das Mannichfaltige durchlaufen und in eine Vorstellung zusammennehmen". Denn sie ist es, die durch ihre „Synthesis der Apprehension" die Elemente zu möglichen Erkenntnissen allererst sammelt und zu einem gewissen Inhalte oder Bild vereinigt (94/5, 130 Anm.). Kant bezeichnet diesen Vorgang, da er mit Reproduktion unzertrennlich verbunden ist, als „reproduktive Synthesis der Einbildungskraft" (117). Wie diese gleichzeitig Gegebenes in ein Bild zusammenfaßt, so faßt sie nacheinander Gegebenes in eine Reihenordnung, eine Gewohnheitsregel zusammen (108, 116, 125, 683), z. B. Wort und Sache (665).

Mit alledem wird durch die Einbildungskraft Einheit hergestellt. Dies Herstellen von (Bild-)Einheit ist stets davon begleitet, daß ich (Begriffs-) Einheit vorstelle, daß ich bei dem Mannichfaltigen der Anschauung Etwas „verstehe". Der Einbildungskraft als solcher kommt dergleichen Wissen nicht zu. Sie ist für sich eine blinde Funktion der Seele (95). Damit erhebt sich auch für Kant die Lockesche Frage nach dem Verhältnis von Einbildungskraft und Verstand. Bei Spinoza war es Gott, der sich in der „imaginatio" setzt, sofern sie Gesamtexistenzen bildert, und im Intellekt besonders setzt, sofern dieser Wahrheit erschaut. Aber beide Gottessetzungen gingen unvermittelt nebeneinander her. Locke sah hier nur Betätigungen des natürlichen Ich. Aber sie hingen ihm eng zusammen. Locke schilderte den Zusammenhang so, als entstünde aus dem Verbinden und Trennen von selbst das Verständnis des Verbundenen. Kant sieht hier nicht Betäti-

[1] Die reine (mathematische) Einbildungskraft schreibt Einheitsformen in die reine Raum- und Zeitanschauung hinein, die Apprehension in die qualitative Mannichfaltigkeit der Empfindungen.

gungen des gegebenen Ich, das erinnert an Spinoza; aber er sieht sie im Zusammenhange, freilich mit anderen Augen als Locke.

Daß wir beim Verbinden und Bildern der Einbildungskraft etwas verstehen, führte dieser lediglich darauf zurück, daß wir als Intelligenzen unseres Verbindungsvermögens bewußt würden (677). Hiervon will Kant nichts wissen. Jenes Verständnis bedeutet nicht, daß man von seiner Verbindungsfunktion als subjektiver Nötigung Vorstellung bekommt, noch auch, daß man das dadurch hergestellte anschauliche Zusammen in unbestimmter Erscheinungseinheit auffaßt, sondern man zielt in allem Verstehen auf begrifflich bestimmte, d. i. objektive Einheit. Man buchstabiert das Bild, in dem die Einbildungskraft gleichzeitiges Anschauliches zusammenordnet, auf gegenständliches Zusammen und die Reihenregel, in die sie nacheinander Gegebenes stellt, auf Gesetzeszusammenhang. Hiermit wird die Einheit in der Synthesis des Mannichfaltigen als notwendig vorgestellt (94, 118 f.). Mindestens streben wir, wo wir etwas verstehen wollen, nach solcher Notwendigkeit. Statt daß also die Einheit des Bildes die Einheit des Begriffes lieferte, wird die letztere erst gesucht. „Die Beziehung aller Erkenntnisse auf ihren Gegenstand", erklärt Kant, „führt stets etwas von Notwendigkeit bei sich, was dawider ist, daß unsere Erkenntnisse aufs Geratewohl oder beliebig bestimmt seien" (119). So ist es schon im Wahrnehmungsurteil. Schon in diesem ist nicht bloß Verbindung, sondern Begriff, nicht bloß Verbindungsbewußtsein, sondern Begriffsbewußtsein. Es zielt auf Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit, wenn es sie auch nicht besitzt, und ist nur dadurch Urteil. Hinter der Synthesis der Apprehension, der Einheitsfassung von Mannichfaltigem, steht die Intellektion des Geltens, ausgedrückt durch das Kopulawort „ist", so wenig auch die Geltung erreicht sein mag.

Diese Wesensart des Urteils verträgt sich nicht mit Lockes Lehre von der Entstehung desselben, wonach sich darin bloß unser Herstellen von Einheit für unser Bewußtsein vorstellig macht. Hier deckt sich nicht bilderndes Tun mit einer aus ihm heraus erzeugten Einheitsvorstellung, sondern ein noch so dunkeler Gedanke von Einheitsgeltung lebt auf, nach der die in der Einbildungskraft dargestellte Einheit, die Verbindung von gleichzeitigen Eindrücken zu einem Bilde oder von nacheinander folgenden Eindrücken zu einer Regel, bewertet sein will. Kurz, die Einbildungskraft muß sich vor dem Verstande rechtfertigen. Es ist nicht richtig, daß sie ihn in sich hat, daß die ihr Verbinden begleitende Begrifflichkeit von ihr selbst hergegeben wird.

Vielmehr verhält es sich, wie Kant einsieht, umgekehrt. Nicht die Einbildungskraft erzeugt den Verstand, sondern letzterer leitet, indem er sie „affiziert" [1], die Einbildungskraft. Kein Herstellen von Einheit, ohne

[1] Wirkung des Verstandes auf die Sinnlichkeit 672.

Vorstellen von Einheit, das ihr vorangeht, nicht folgt. Ich kann keine Linie ziehen, in der Einbildungskraft mir sinnlich machen, ohne vorher die Einheit der Linie (ein bestimmtes Gesetz in der Ordnung von Punkten) zu denken. In die Wahrnehmung (Synthesis der Apprehension und Reproduktion) spielt schon, wie Kant es nennt, die „Synthesis der Apperzeption" hinein. „Alle Verbindung, wir mögen uns ihrer bewußt werden oder nicht, es mag eine Verbindung des Mannichfaltigen der Anschauung oder mancherlei Begriffe, und an der ersteren der sinnlichen oder nichtsinnlichen Anschauung sein, ist eine Verstandeshandlung, die wir mit der allgemeinen Benennung Synthesis belegen würden, um dadurch zugleich bemerklich zu machen, daß wir uns nichts, als im Objekt verbunden, vorstellen können, ohne es vorher selbst verbunden zu haben, und unter allen Vorstellungen die Verbindung die einzige ist, die nicht durch Objekte gegeben, sondern nur vom Subjekte selbst verrichtet werden kann, weil sie ein Aktus seiner Selbsttätigkeit ist" (658).

Und welches ist das Subjekt der Synthesis, welches ist jene „reine Spontaneïtät", von der die Synthesis der Apperzeption, die eben genannte Verstandeshandlung, kommt? Wäre etwa der hier handelnde Verstand „unser" Verstand? Bei Locke ist alle Selbsttätigkeit in der Seele gelegen, und dieses Handeln der Seele hatte zwei Seiten, eine aktive, wonach sie Sinneseindrücke verbindet und trennt, und eine passive, wonach sie von dieser ihrer verbindenden und trennenden Tätigkeit begriffliche Eindrücke empfängt. Vielleicht kann es dabei bleiben, daß es sich um unsere seelische Lebendigkeit handelt, und Locke hätte nur das aktive und das passive Glied verkehrt angesetzt. Wie wenn man das Denken als das aktive Glied unserer Selbsttätigkeit ansähe, das, Einheit vorstellend, vorausginge, und die Einbildung wäre das passive Glied, indem sie nach dem Muster von begrifflich entworfenen Einheiten ihre Bilder nachzeichnete, ohne jene reinen Gedanken immer zu erreichen? Lockes Psychologismus wäre dann nur durch den umgedrehten ersetzt.

Kant ist weit von solcher bloßen Umkehrung entfernt. Von uns als denktätigen Subjekten kann nach ihm überhaupt keine Rede sein, weil wir Subjekte nur dadurch sind, daß handelndes Denken vorangeht. Der Verstand, auf den sich Kant bezieht, ist kein Vermögen menschlicher Seelen, die sich einbilden, sich selber ohne weiteres gegeben zu sein. Nein, die Erkenntnis, daß Einheit niemals gegeben ist, kehrt sich auch gegen uns, wenn wir wähnen, die Einheit des eigenen Ich trete uns im „inneren Sinne" unmittelbar entgegen. Existiert in der Sinnlichkeit überhaupt keine gegebene Einheit, ist alle Einheitsvorstellung Handlung des Verstandes, so sind auch wir nicht als Einheit, als Subjekte, gegeben. Unser innerer Sinn liefert nur allerlei Bewußtheit, die wohl der Einheitsfassung fähig ist, ohne daß jedoch er solche je vollziehen könnte. Sie stammt von „Spontaneitätsakten", die beileibe nicht unsere Spontaneitätsakte sein können. Der Verstand,

der ihr Subjekt ist, muß ein anderer als wir sein. Kant beschreibt ihn als „absolute Einheit“ (87). Wir aber sind gar nicht „wir“, ehe vor seinen Handlungen. Wir sind vorher nur zersplitterte und vielfarbige Bewußtheit, einheitslose Mannichfaltigkeit, gegeben in der Zeitform des inneren Sinns, bestenfalls zusammengeschobene Assoziations- und Verschmelzungsmassen Herbartschen Stils. Nicht aber sind wir jenes kartesianische Ich, das sich die Notwendigkeit und Gewißheit seines Seins und die Einheit desselben in allen seinen Bewußtheiten vom „inneren Sinne“ zuführen läßt. Freilich haben wir das Bewußtsein von der Einheit unseres Ich in allen seinen Vorstellungen. Wir meinen dies Ich in allem unseren Fühlen, Wollen, Denken analytisch enthalten zu finden. Allein hinter der „analytischen Einheit des Selbstbewußtseins“ steht eine schöpferische Synthese, eine Handlung des absoluten Verstandes. Jedes Einzelbewußtsein ist das, als was es sich erkennt, nur, weil ein Akt „transzendentaler Synthesis“ es macht, daß jedem besonderen inneren Sinne s e i n Gegebenes, die Schar seiner Bewußtheiten in der Einheit seines Ich, aufleuchtet. Von dieser „Synthesis“, vermöge der wir das Ganze der Bewußtheiten unseres inneren Sinnes in e i n e Existenz, unsere, zusammengenommen finden, kann auch nur die notwendige Gewißheit kommen, die die Selbstanschauung dieser unserer Existenz auszeichnet. Der handelnde Verstand nämlich, die absolute Einheit, führt nicht nur den Synthesen der Einbildungskraft gleichsam die Hand, sondern leuchtet immer zugleich in Urteilen auf, die reine Geltungen ausdrücken. Darum werde ich über der Zusammenfassung aller meiner Bewußtheiten zu jenem individuellen Ganzen, das ich „das eigene Ich“ nenne, zugleich überindividueller Geltung bewußt. Ich kann meine Existenz nicht erfassen, ohne sie zugleich im Urteile der inneren Wahrnehmung mit notwendiger Gewißheit als Tatsache, Tatsachen w a h r h e i t, zu erfahren. Ich erfasse hierbei die Gesamtheit meiner Bewußtheiten in geltender Einheit, so daß ich in jeder von ihnen synthetisch die übrigen lese, nicht daß eine stehende „Seele“ alles zusammenhielte.

A l l e meine Bewußtheiten sind in der Selbigkeit des eigenen Ich zusammengefaßt. Daneben lassen sich e i n z e l n e Bewußtheitsgruppen zu besonderen Gesamtheiten zusammenfassen. Die Einbildungskraft, die in der „transzendentalen Synthesis des Selbstbewußtseins“ aufgelebt ist, regt sich immerfort und versucht sich in tausendfachen E i n z e l synthesen. Hier wird die verspürte Gleichheit der Beleuchtung, dort der Bewegung, dort der Lust- oder Unlustwirkung, dort das gewohnheitsmäßige Zusammen und Nacheinander zum Anlasse, um Mannichfaltiges, das mir irgendwie sinnlich zusammengegeben ist, im Zusammenhange zu sehen. In diesen Regungen der „Assoziation“, im Zusammenschieben von Vorstellungen nach Aehnlichkeit oder Berührung in Raum und Zeit, sind wechselnde Weisen möglichen Geltens in einem dunklen Erscheinen vorgedeutet, das begrifflicher Bewährung erst unterstellt werden muß. Nicht also, daß sich die

Einbildungskraft rein von sich aus teilig betätigte, indem sie, hierhin und dorthin sich wendend, Gleichmäßigkeiten spürend, bald diese, bald jene Gruppe von Empfindungen als Einzelganze herausgreift; sondern in diese Betätigungen spielt, wenn auch mit unbestimmter zerfließender Spur, Unterschiedlichkeit derselben absoluten Einheit hinein, von der ihr zusammenfassendes Bildern überhaupt genährt ist. Aber es ist zunächst nur ein dunkeles und vieldeutiges Hineinspielen. Auch wirken hierbei allerlei Zufälligkeiten der seelischen Lage als Mitursache, so daß alle diese Synthesen der Einbildungskraft zu leeren Bildeinheiten führen, die der Bestimmtheit des Begriffs erst harren, soweit sie ihrer überhaupt zugänglich sind. Kant hat solche unbestimmten Bildinhalte als „Erscheinungen" bezeichnet.

Das einzig Sichere an diesen Einzelsynthesen ist zunächst nichts anderes, als daß sie Ausschnitte aus der Gesamtsynthese sind, durch die mir alle meine Bewußtheiten als die „meinigen" gegeben werden. Sie sind als solche Ausschnitte erkenntnistheoretisch alle gleichwertig, nämlich noch alle gleich subjektiv. Sie teilen miteinander die kartesianische Gewißheit des Selbstbewußtseins und sind, sofern sie nicht unter neuen Maßstäben zu begrifflicher Verschiedenheit untereinander bestimmt werden können, samt und sonders nur wechselnde Zustände meines Gemüts. Darum können sich auch die Urteile, die sie auf sich beziehen, zunächst nicht über den Stand von Wahrnehmungsurteilen erheben. Die gültige Einheit, auf die sich j e d e s Ganze von mir gegebenen Empfindungen ohne weiteres bringen läßt, ist und bleibt die Einheit des Selbstbewußtseins, und auf diese eben beschränkt sich das Wahrnehmungsurteil. Es gäbe ewig keine anderen als Wahrnehmungsurteile, wenn es nicht gelänge, das verschiedene Mannichfaltige, das in den besonderen Gesamtfassungen der Einbildungskraft vereinigt ist, auf b e s o n d e r e n o t w e n d i g e E i n h e i t zu lesen. Solche Urteile wären als „Erfahrungsurteile" zu bezeichnen.

Ein Beispiel hierfür! Die Basiswinkel eines gleichschenkligen Dreiecks erscheinen dem Auge gleich. Es ist ein u n b e s t i m m t e s schwankendes Gleicherscheinen, dem die Gewißheit des Geltens fehlt. Wir müssen versuchen, ob wir diese erscheinende Gleichheit auf begriffliches Gleichsein bringen können. Solches begriffliche Gleichsein ist unter anderem das Gleichsein entsprechender Stücke in kongruenten Dreiecken. Dies ist eine Geltung verleihende mathematische „Kategorie". Fällt man das Lot von der Spitze auf die Grundlinie, so erkennt man, vermöge des „Schematismus" dieser Hilfslinie, den Anwendungsfall jener die Erscheinung wissenschaftlich b e s t i m m e n d e n Kategorie. Die Basiswinkel treten als entsprechende Stücke kongruenter Dreiecke hervor, ihr Gleicherscheinen verwandelt sich in geltendes Gleichsein, eine objektive mathematische Gesetzlichkeit ist betätigt. Aus dem optischen Wahrnehmungsurteil ist ein mathematisches Erfahrungsurteil geworden.

Es steht nicht anders mit all den genannten Synthesen der Einbildungskraft. Sie sind an sich nur unbestimmte Erscheinungen. In ihnen drückt sich blinde Gewohnheits-Regelmäßigkeit aus. Auch sie müssen auf begriffliche Bestimmtheit, gesetzliche Geltung erst buchstabiert werden. Aber nach welchem Maßstabe geschieht das? Wir hätten keinen Maßstab dafür, wenn sich das Handeln absoluter Einheit lediglich in der transzendentalen Synthesis der Einbildungskraft erschöpfte, das heißt darauf beschränkt bliebe, die besondere Ganzheit jedes inneren Sinns mit dem Griffel der Geltung zu umschreiben. Aber dieses Handeln, nämlich das Hervorkommen notwendiger und gewisser Geltungen, vermag sich auch seinerseits zu besonderen, in den „Verstandeskategorien". Unter Kategorien versteht Kant die unterschiedlichen Einzelgeltungen, in die sich die absolute Einheit zerlegt. Es sind Bestimmungslichter, Geltung verleihende Gründe für die besonderen Anschauungsganzen. Der reine Verstand entwirft sich hier gleichsam selbst in solchen Einheitsmustern vor dem Bewußtsein, die das Mannichfaltige von Anschauung überhaupt (664) in geltender Einheit vorzustellen bestimmen. Darum sind die Muster notwendiger Einheit, die sich so offenbaren, nicht an die Sinnlichkeit des einzelnen Ich gebunden, sondern enthalten Allgemeingültigkeit für jedes Bewußtsein. Sie sind Gegenstandsformen, die von aller Subjektivität frei sind. Wenn sich einer Erscheinung, das ist einem unbestimmten Anschauungsganzen der Einbildungskraft, das Licht einer Verstandeskategorie auflegen, wenn sie sich auf bestimmte gültige Einheit lesen läßt, so vergegenständlicht sich der Erscheinungsinhalt, wissenschaftliche Objekte, objektive Gesetzlichkeiten treten in Erfahrungsurteilen hervor. Kant nennt das die „transzendentale Apperzeption".

Man sieht jetzt, um was es sich bei den Kategorien handelt, und um was nicht. Nicht bedeuten sie, daß uns eine angebliche seelische Verbindungskraft in ihnen die Weise der eigenen Regsamkeit enthüllt. Das wäre das „psychologistische" Mißverständnis Lockes. Kategorien sind keine Begriffe, die auf Rechnung unseres verbindenden Handelns kämen und die wir als unsere geistigen Produkte hervorbrächten. Ebensowenig wirkt hier eine existierende Einheit, von der wir im Sinne Spinozas Intuition gewännen, in uns hinein. Vielmehr setzt sich in ihnen absolute, aber bisher ungegebene, Einheit als Gelten und Wahrheit. Genauer: Kant weist nach, daß in unserm Vorstellungsleben Begriffe auftreten, die nicht durch „Affektion" in uns hineinkommen, sondern über alle Sinnlichkeit, wir würden sagen, „über alle Entfaltungswirklichkeit und ihre Vorstellungsspiegelung" hinausgehen, wenn sie auch das Mannichfaltige der Sinnlichkeit zu ihrer Ergänzung brauchen. Wo sie herkommen? Für Kant ist das eine müßige Frage. Genug, daß sie im Vorstellen nachweisbar sind, und daß wir nicht umhin können, sie auf eine absolute Einheit zu beziehen. Gibt es diese absolute Einheit? Wiederum müßige Frage! Wir kennen sie nur

in ihren erkenntnistheoretischen Selbstsetzungen als handelnden reinen Verstand. D a s ist das ganze Leben der absoluten Einheit, daß es Einheitsvorstellungen und notwendige Gewißheit in unserm Erkennen gibt, sowie daß in diesem begriffliche Maßstäbe auftreten, die es gestatten, alles Anschauliche auf Wahrheit und Geltung zu buchstabieren.

Kant nennt die Kategorien Handlungen des reinen Verstandes und versteht darunter sowohl diese selbst, wie daß wir uns ihrer bewußt sind. Es ist aber nötig, daß man die B e w u ß t s e i n s v o r g ä n g e, in denen wir von den Handlungen des reinen Verstandes wissen, und diese s e l b s t unterscheidet, da es sich nicht um unser Tun oder Hervorbringen handelt. Aus diesem Grunde wollen wir jenes Wissen als „Intellektion" bezeichnen. Das Wissen, die Intellektion ist auf unserer Seite, die Intellektionen sind unsere Vorgänge geistigen Sehens. Was wir aber darin wissen, kommt auf Rechnung der Handlungen des Verstandes, der nicht unser Verstand, sondern absolute Einheit ist, die bisher ungegeben war und jetzt Geltungslicht gewinnt, indem sich Gründe notwendiger Einheit, Muster erkenntnismäßiger Identität selbstschöpferisch vor dem Bewußtsein entwerfen.

Indem wir diese Maßstäbe intelligieren, entsteht das Bewußtsein wissenschaftlicher Wahrheit, zunächst als einer Forderung, die Einheitsfassungen der Apprehension danach zu werten, ob sie sich unter jene Gültigkeitsnormen der transzendentalen Apperzeption einordnen lassen oder nicht. Geschieht es nicht, so bleibt die Erscheinung blindes psychisches Leben, und die Kategorie bleibt leeres Geltungslicht. Das gegebene Mannichfaltige läßt sich dann nicht in notwendiger Einheit, als objektiven Zusammenhang lesen (121). Es bildert sich mit dem Zwange subjektiver Nötigung ein erscheinendes Zusammen, das sich nicht in gedachtes Zusammen verwandeln läßt. Wir bewegen uns in bloßen Wahrnehmungsurteilen, so, wenn uns z. B. Luft bald warm, bald kalt erscheint. Anders, wenn wir die Vorstellungen „Luft" und „elastisch" in Einheit fassen. Diese Synthese erfüllt sich mit dem Lichte der Gültigkeit. Ihre Anschauungsteile gehören „vermöge der n o t w e n d i g e n Einheit der Apperzeption in der Synthesis der Erscheinungen zueinander" (666) und umgekehrt, die Kategorie der „Substanz", die eine gültige synthetische Identität von Gleichzeitigem bedeutet, hat in jenem Zusammensein von Sinneseindrücken ihre erfüllende Anschauung. Notwendigkeit und Allgemeingültigkeit wird nun von uns e r lebt, wie sie durch den anschaulichen Gehalt unserer Bewußtheiten b e lebt wird. Uns überkommt das Bewußtsein objektiver Gegenständlichkeit zusammen mit der einleuchtenden Ueberzeugung, die wir Erfahrungsgewißheit nennen. Geltung und Existenz, ungegeben Wesendes und entfaltet Daseiendes, das leblose Licht der Intellektion und lebensvoller Reichtum der Sinnlichkeit haben sich vermählt (111 Anm.). In der e i n e n Provinz unseres Seelenlebens, dem Wissen, ist ein göttliches Ereignis geworden. Erkennen i s t die erste Art, wie die Gottheit zu Gott

wird, indem sie in uns zu *ihrem* Selbst kommt. Wir „erkennen", das heißt, daß die Subjektivität unseres Wahrnehmens in der Objektivität des Erfahrungszusammenhangs ausgelöscht ist. Aus der Welt *mir* gegebener Erscheinungen, die meine Bewußtseinsfärbung tragen und auf meinen psychologischen Funktionen ruhen, erschafft sich Wissenschaft mit *ihrer* gegenständlichen Gewißheit (synthetischen Evidenz) und *ihrem* Universum, das ewige und durchweg selbige Geltung von Tatsachen ist.

Anhang II.

Ueber Wertverseinlung und Wertvergiltigung.

§ 28 A. Egozentrische Seligkeitslehren. Der begriffliche Hedonismus. Von „besserem Selbst" und „göttlichem Teil" (Wertverinseinlung).

Es ist ein für allemal streng zu unterscheiden zwischen der uns beseligenden Werthaftigkeit des Hingabelebens und der vor uns erscheinenden Wertartigkeit der Hingabeobjekte. Im Wertschein steht alles, was mich versuchen läßt, ob mein Leben daran selig wird oder leer bleibt, d. i. alles, was Objekt meiner Gefallensregungen ist, nicht bloß der unselbstischen, sondern auch schon der selbstischen. Ein Beispiel ist die Lust, die an sich nichts als süße seelische Qualität ist. Daß sie mir als Wert erscheint, kommt von einem Gefallen, das sich auf sie richtet, und hinter *diesem* Wertschein steht auch tatsächlich nur ein Scheinwert, das ist Leerwert, der das Leben leer läßt. Es gibt kein Leben in der Lust, das uns genügen könnte. Fülle des Lebens ist Wertrealität, Leere des Lebens ist Wertirrealität und verrät, daß wir uns an einen bloßen Scheinwert gehangen hatten.

Wir wissen, wo Vollwerden des Lebens eintritt und was es bedeutet. Es tritt in der unselbstischen Hingabe ein und bedeutet, daß sich göttliches Werdeglück in den Formen unseres Bewußtsein lebt. Wir erfahren dann Wertgewißheit, den Realwert seligen Lebens.

Der Pessimismus und Skeptizismus hatten letzteres als Tatsache geleugnet. Andere kennen wohl die innere Beglückung des Hingabetuns, vergreifen sich aber, wenn es sich darum handelt, sie zu verstehen. Wer irgend verseinelnd denkt, wird an der zutreffenden Erklärung stets vorübergleiten. Die richtige Erklärung ist, daß hier die ungegebene Einheit *ihre* Seligkeit spielt, daß ihr, in der Dynamik metaphysischer Spannungen vorgedeutetes, Leben selbstschöpferisch hervorbricht, wenn sich unser einheitsförmig gewordener Wille zu unselbstischer Hingabe bestimmt. Alle sonstigen Auffassungen scheitern. Es sind der werttheoretische „Hedonis-

mus", die werttheoretische „Transportlehre" — diese beiden wertverseinelnd — und der werttheoretische Rationalismus, der den ontologischen Ansatz mit dem logischen vertauscht und sich so von den Gesichtspunkten reiner Axiologie nach einer anderen fehlerhaften Richtung entfernt.

1. Der begriffliche Hedonismus: Der praktische Hedonismus bestand darin, daß man entweder Lust selbst zum Objekt des Lebensstrebens macht oder alle Werte wie Lust genießen will. Der begriffliche Hedonismus meint alle Werttatsachen auf Lust zurückführen zu können. Mag unselbstische Hingabe Willenstatsache sein: das innere Glück, mit dem sie verbunden ist, bestehe in Lust, und der Wertschein, der sich um die Objekte der unselbstischen Hingabe legt, stamme aus Lust.

Nach unserer Darstellung sind Gefallen und Mißfallen urwüchsige Seelenregungen. Die Objekte, auf die sie sich richten, erscheinen als Werte bzw. als Unwerte. Der werttheoretische Hedonismus löst alles Gefallen in lustbegleitetes, alles Mißfallen in unlustbegleitetes Wahrnehmen und Vorstellen auf. Daß uns z. B. ein Mitmensch sympathisch sei (gefalle), ein anderer uns unsympatisch sei (mißfalle), rühre daher, daß uns der Anblick des ersten Lust, des zweiten Unlust einflöße. Wir sähen nun den Gegenstand (Mitmenschen) mit lusterfüllten bzw. unlusterfüllten Blicken, vergegenwärtigten ihn wahrnehmend oder vorstellend mit Lust- bzw. Unlustbegleitung, und das erzeuge an ihm den Wertschein bzw. Unwertschein. Der sympathische Mensch stehe vor uns im „Lichte der Lust". Diese bewege als Triebfeder unser Streben, das auf ihn gehe, was keineswegs bedeute, daß es auf sie als Gegenstand gehe. Doch könne Lust jederzeit selbständiges Objekt unseres Strebens werden. Nicht sei sie der einzige Wert, den wir sähen und erstrebten, in den Vordergründen unseres Bewußtseins erscheine uns auch Anderes als Wert. Aber wo wir überhaupt etwas als Wert sähen, stehe Lust im Hintergrunde.

Steht nach dem werttheoretischen Hedonismus Lust hinter allen *Werterscheinungen*, so bestehe ganz und gar in ihr und nur in ihr, was uns als *„seliges Leben"* gewiß werde. Wir stoßen hier wieder auf die Grundüberzeugung aller Wertverseinler, daß Wertgewißheit Existenzgewißheit sei. Ins Negative wandte sie der Skeptiker: weil er keine Existenzgewißheit anerkannte, leugnete er jede Wertgewißheit. Der werttheoretische Hedonist umgekehrt hört von der unanfechtbaren Wertgewißheit seligen Lebens, die das Hingabetun begleitet, und weiß sie nur als Lust zu deuten, die von der Hingabetätigkeit erzeugt werde. Solche Wirkungslust erlebten wir, indem sie sich selbst fühle, unmittelbar als den beseligenden Wert unseres Zustands.

In Wahrheit steht nicht Anderes durch Lust im Wertschein, sondern Lust selbst steht bloß im Wertschein. Ihre (ontologische) Existenzgewißheit bedeutet keine (axiologische) Wertgewißheit. Es kennzeichnet den Hedonisten, daß er die Existenzgewißheit für Wertgewißheit nimmt. Weil

sie sicher existiert, hält er dafür, daß man in der Lust auch eines Werts sicher, daß sie echte Wertwirklichkeit sei. Er sagt sich rein begrifflich, je sicherer wir wissen könnten, ob etwas Gefälliges existiere, um so mehr sei es als Realwert in sich verbürgt. Solcher Realwert sei nur in seelischer Beschaffenheit denkbar und werde als Lust, die sich selbst fühle, gegeben. Sie sei die axiologische Urtatsache. Wenn Anderes, das nicht in mir, sondern außer mir existiere, als Wert erscheine, so müsse dieser außerseelische Wertschein zuletzt auf die innerseelische Wertgegebenheit bezogen werden. Lust, die wir bei der Vergegenwärtigung der fremden Gegenständlichkeit fühlten, färbe nach außen auf das Fremde ab und teile diesem von ihrem Wertlichte mit. Uns erscheine Etwas als Eigenlicht eines unselbstischen Werts außer uns. In Wahrheit sei es nur Abglanz, Widerschein der Lust in uns. So viel äußerer Fremdwertschein, so viel innere Lustwirklichkeit müsse gesucht werden, die den Fremdwertschein hervorbringe.

Die Fehler dieser Lehre liegen auf der Hand. Gerade das, was nach ihr der einzig reale Wert sein soll, Lust, weil man ihrer Existenz sicher sei, läßt sich nicht als Wert sichern. Sie ist kein fragloser, sondern fragwürdiger Wert, ist selbst Werterscheinung, und zwar leere Werterscheinung. Sie ist überdies selbstische Werterscheinung. Aber wirft sich ihr Licht nach außen, so sollen wir den Eindruck von Fremdwert haben, unselbstischer Wertschein soll vor uns entstehen. Nimmt man diesen Widersinn hin, so erhebt sich sofort ein neuer.

Gerade bloß in der Hingabe an das uns erscheinende Unselbstische, wissen wir, sättigt sich unser Glückshunger, der ungesättigt blieb, solange wir eigene Lust und eigenen Personwert suchten. Ebendies, daß wir in der Selbstvergessenheit ein Glück finden können, das wir vorher nicht zu finden vermochten, bringt die hedonistische Wertlehre erst recht zum Scheitern. Ist doch nach ihr das Kernstück dieses Glücks nichts anderes als das, was uns vorher nur Glückstäuschungen einbrachte.

Im Zusammenhange damit wird der Unterschied gültigen und ungültigen Wertscheins gänzlich unfaßbar. Denn hinter allem Wertscheine soll immer derselbe angebliche Realwert „Lust" stehen. Es könnte niemals Scheinwert, d. i. leeren Wertschein geben. Statt dessen kann jedermann den Unterschied von gehaltvollem und gehaltlosem Wertschein erleben. Man erlebt ihn nicht in dem Gegensatze von Existieren und Nichtexistieren, sondern von Selbstsucht und Selbstvergessenheit. Wie aber verborgene Selbstischkeit der Gesinnung den praktischen Hedonisten daran verhindert, das neue Erlebnis zu haben, so verschließt unausrottbares Verseinelnsfieber des Kopfes die Quelle des Verständnisses beim theoretischen Hedonisten. Er schafft durch seine Lehre bare Unmöglichkeiten, um nicht das immer neu bezeugte Wunder unselbstischen Werterlebens, das doch nur schlichte Tatsache ist, anerkennen zu müssen.

2. Vermeintliche Wertübertragung von innen heraus. Der Hedonist hatte die eigentümliche Realwertgewißheit des Glücks im unselbstischen Erleben mit der Existenzgewißheit von Lust verwechselt. Das war sein Fehler. Aber er beschrieb doch solche Lust als einen Wert, der vorher nicht vorhanden war, weder bei uns noch sonstwo, sondern als Wirkung der Hingabetätigkeit neu bei uns auftrete. Andere halten dafür, daß die Werthaftigkeit, die uns mit innerer Beseligung überkommt, schon vorher vorhanden gewesen sei. Sie habe als fertige Wertessenz irgendwie existiert. Die Hingabe an eine Fremdwerterscheinung sei das Mittel, durch das sie uns zuteil werde und beglückend erfülle. Die Besonderheit dieser Beglückung, fügt der Wertver i n seinler hinzu, lasse eines mit Sicherheit erkennen: um ein kleines dürftiges Glück des Alltagsmenschen, um ein bißchen Sinnenschmeichel oder ein bißchen Eitelkeitsrausch handele es sich nicht. Der Wert, den man so unversehens spüren durfte, der gleichsam wie ein Blitz über einen gekommen sei, liege tiefer. Es müsse irgendwie eine versteckte Wertessenz in uns selber gegeben sein. Jeder von uns sei nur zum Teil, was er sich im gewöhnlichen Erleben zu sein scheine. In den Gefühlen und Vorstellungen seines nächsten Lebens trete jene Wertessenz nicht hervor. Darum die enttäuschende Wertlosigkeit aller Dutzendlüste und Eitelkeiten, bei allem Wertschein, mit dem sie oberflächlich behaftet seien. In seinem „besseren Teile" hingegen sei man eins mit jener wunderbaren Wertessenz. Sie sei nur durch unser „natürliches" Ich verhüllt und verdunkelt. Sie breche aber durch und trete mit ihrem unvergleichlichen Wertgehalt ins Bewußtsein, wenn man sich bestimmter Tätigkeiten befleißige, die dem Wesen jenes inneren Gutes angemessen seien und es ausdrückten. Dann geschehe das Entgegengesetzte von dem, was der Alltagsmensch erlebe; das tiefe helle Ich leuchte jetzt und genieße sich in seiner Leuchtkraft, und das Oberflächenich sei verdunkelt und wie verschwunden. Während es sonst umgekehrt sei: unser tiefstes werterfülltes Sein sei verdunkelt und wie verschwunden und unser Oberflächenich gleiße und glimmere in der Eitelkeit seiner Eitelkeiten.

Diese Lehre deutet das Ueberraschende des Werteindrucks, der uns über altruistischen, sozialen, ideellen Betätigungen überkommt, als einen Transport von innen herauf. Hinter unserem Tagesbewußtsein gebe es ein „besseres Selbst" in uns, dessen Goldton bei selbstloser Hingabe in das Tagesbewußtsein eintrete.

Eine wunderliche Theorie! Was soll gedeutet werden? Die Erfahrung, daß wir in der selbstlosen Hingabe an unsere Mitmenschen. soziale Gemeinschaften, ideelle Werte eine innere Erhöhung erleben. Die Bedingung der Unselbstischkeit, unter der dies Glück entsteht, streitet mit der Art, wie es erklärt wird. Denn wie deutet man? So, daß doch wieder aus unserem Eigenen der Wertstrom hervorbreche, der

uns beglücke, sobald wir der selbstlosen Tätigkeit, die einzig ihn enthüllen kann, rein hingegeben sind. Man sollte meinen, genügt unser einfaches Selbst nicht, um unseren Werthunger loszuwerden, so wird uns auch unser Hintergrunds-Selbst enttäuschen.

Dazu kommt der Gesinnungsschaden, den die Lehre anrichtet, und der es praktisch geradezu verhindert, daß dem sinnlichen und selbstischen Ich Schweigen geboten wird. Trotzdem wir unselbstisches Werdeglück nur dann erleben, wenn wir handeln, ohne an uns zu denken, lädt sie uns ein, den Blick doch wieder auf uns und immer wieder auf uns zu richten. Dadurch veranlaßt sie die Stimmung einer neuen gleichsam metaphysischen Eitelkeit, die sich in denen, die von ihren goldenen Hintergründen überzeugt sind, unvermeidlich entwickeln wird. Man will in seinem besseren Selbst, seinem oberherrlichen „eigentlichen" Ich, doch auch wieder schwelgen. Mit den gewöhnlichen Lüstchen und Eitelkeiten geht es nicht. In ihnen wird man gründlich enttäuscht. So versucht es der eigenliebige Sinn mit ganz besonderen Geheimnissen seines Ich und Hinterich.

Aufrichtiger als diese Wertver*in*seinler sprechen mit dem werthungrigen Menschen *die* Wertverseinler, die *äußere Wertessenzen annehmen*. Da der Ich-Mensch überhaupt auf keine Weise, weder von seinen Zuständen, noch von seiner Person Stillung seines Werthungers erfährt, so wird es wohl auch dem Menschen nicht gelingen, der dennoch fortfahren will, nur auf der Grundlage einer besonderen Theorie, Wert und Glück aus *sich* herauszuholen, der um seine Person einen neuen blendenden Schimmer weben und im Genusse des eigenen Seins gleich Zeus schwelgen möchte. Schon die Einsicht, daß das nicht geht, ist ein Gewinn. Es mag noch immer glückshungriger und selbstischer Sinn sein, der ihn nach außen langen läßt, um von dort her Wert zu nehmen. Dann ist sein natürlicher unbegrenzter Hochmut doch in etwas gebrochen. Er hat nicdt viel, aber doch Etwas von seinen Grenzen kennen gelernt. Er *weiß* sich doch angewiesen auf etwas über sich hinaus, wenn er auch noch nicht über sich hinauszu*fühlen* gelernt hat. Etwas Abhängigkeitsgefühl ist doch erwacht. Man *will* sich immer noch Wert verschaffen, aber man weiß doch, daß man ihn sich nicht aus sich selbst verschaffen kann. Näheres darüber später!

Auf dem Standpunkt der Wertver*in*seinlung ist man noch nicht so weit. Er will den Menschen immer noch mit sich selbst speisen. Das unvermeidliche Ergebnis — die Absicht war es natürlich nicht — ist, daß der Mensch, auf wie hohe Sockel er sich stellt, doch wieder in seine Wertnot zurückgestoßen oder aussichtslos darin gelassen wird. Pessimistischen Erlebnissen ist Tür und Tor geöffnet, aus so optimistischem Selbstvertrauen der Standpunkt entsprungen ist.

Doch mag die Lehre vom besseren Selbst in solcher Weise auf die Gesinnung zurückwirken oder nicht. Hier beschäftigt uns vor allem ihr

ontologistisches Gesicht. Ein eigentümlicher Wertgewinn wird beim unselbstischen Tun erlebt. Verseinelndes Denken kann nicht umhin, ihn von einer Wertquelle abzuleiten, die schon vorher gegeben sei. Man nimmt an, daß alle Wertsteigerung, die man erfährt, irgendwie an einen abgegeben sein müsse. Solche Abgabe könnte erfolgen von außen herein oder von innen herauf. Daß die Theorie des besseren Selbst sich für die letztere Möglichkeit entscheidet, kennzeichnet ihren besonderen Wertontologismus als den „immanenten". Der Hauptsatz des Hedonismus wirkt hier deutlich nach, daß Wertgewißheit gleichbedeutend mit Existenzgewißheit sei, daß also Wert nur in seelischer Beschaffenheit vorhanden sein, und alles, was sonst als Wert erscheinen mag, höchstens als Abglanz davon verstanden werden könne. Nur ist man jetzt, dem näheren Studium der axiologischen Erfahrung entsprechend, daran irre geworden, in der Lust diejenige seelische Lebendigkeit zu erblicken, in der sich Realwert überzeugend aufschließt. Ein wahreres Selbst als unser Oberflächenich müsse es sein, das sich in der Wertgewißheit ankündige, die beim unselbstischen Erleben über uns komme. Unser Ich habe eine verborgene Tiefe, die aufleuchte und als höchstes Gut empfindbar werde, sobald die Tätigkeit getroffen sei, die sie zum Aufleuchten bringe.

Die Bedingung ist nämlich nicht etwa allgemein und einfach nur die, daß wir uns überhaupt selbst vergessen, daß wir jeden unselbstischen Wertschein, welcher uns auch auffordere, in unserem Seelenleben spielen und wirken lassen, sondern daß wir nach ganz besonderer Richtung hin und zu ganz besonderem Tun gestrafft sind, solchem, in dem sich die Wesenheit gerade jenes Hinterich Ausdruck sucht. Dem Einen ist z. B. die „Vernunft" unser inseiender Realwert. Nur während wir uns „vernünftig" bemühten, schäle sich sein Geschmack in uns hervor. Andere Denker gaben als jene inseiende Wertessenz die künstlerische Phantasie, zumal die geniale künstlerische Phantasie, an. Es ist dann nicht so sehr das logische, als vielmehr das ästhetische Verhalten, das uns die Würze der Gottesaugenblicke erschließen und die Objekte, an denen es sich betätigt, in das Wertlicht der „Schönheit" stellen soll. Ebensogut könnte man als inseiende Wertessenz auch das Blut seines Geschlechtes empfinden und davon die Beseligung spüren, die uns durch Pflege der Familienbeziehungen verschafft werde. Eine bunte, allzu bunte Mannigfaltigkeit der besseren Selbsttheorien. Jede ist auf die schmale Basis eines Werterlebens gestellt und kommt mit jeder anderen in Widerstreit. Das unselbstische Wertglück, das ein und dasselbe Werdeglück ist, bleibt als ein Vielfaches und Zerrissenes vor uns stehen, statt auf Einheit gebracht zu sein.

Wie sich auch der immanente Ontologismus im einzelnen gestalte, allen seinen Ausprägungen ist, um dies noch einmal zu unterstreichen, eigentümlich, daß in ihnen die hedonistische Ueberzeugung von der Existenzgewißheit des Ich und seiner seelischen Bestimmtheiten nachklingt. Wie

dem Hedonisten die unanfechtbare Wertwirklichkeit seines Tages-Selbst fest stehen bleibt, so wird auch das bessere Selbst eines Jeden in derselben unanfechtbaren Werthaftigkeit des eigenen Seins gedacht. Es bleibt bei dem alten Vorurteil, daß nichts realer Wert sein könne, was nicht real in mir selbst enthalten sei. Da aber Wertechtheit nicht in der gewöhnlichen inneren Erfahrung gefunden werde, diese mich vielmehr mit den Lust- und Eitelkeitswerten, die sie darbiete, immerfort enttäusche, müsse der wahre Wert in gesteigerter innerer Erfahrung anzutreffen sein. Wahrwert bleibe mein Gegebenes, Teil meiner eigenen Lebendigkeit, wenn es auch mein höheres, für gewöhnlich verstecktes Leben sei, das den Balsam des Glücks einschließe.

Zusatz. Der Wertver in seinlungs-Lehre ist wesentlich, den verborgenen Wertkern unseres Wesens individualistisch zu denken. Er sei jedem Einzelwesen besonders eigen, wird als seine Gabe und Begabung, als Auszeichnung seiner Ichheit aufgefaßt. So mag der Künstler in seiner schöpferischen Phantasie, der Denker in seiner wissenschaftlichen Genialität den Edelstein seines Seins erblicken und sich berufen fühlen, ihn sich zur Seligkeit und Anderen zur Freude blinken zu lassen. Er meint hier etwas zu besitzen, das zu seinem Selbst urwüchsig gehöre, darin sich eine höchste Höhe zeige, zu der sich die Eigenart gerade seines Lebens gesteigert habe.

Aber wie? Jeder glaubt seine eigene Vernunft zu haben, gewiß. Es sind seine Denkleistungen, d. h. seine Fähigkeit, Unanschauliches zu erkennen, mit denen er geltende Wahrheit erfaßt, wie es seine Wahrnehmungsleistungen sind, durch die er allerlei Existierendes anschaut. Aber was man mit Vernunft, d. i. notwendig und allgemein erkennt, das erkennen doch auch Andere notwendig und allgemein, während an unseren Wahrnehmungen Niemand teilnimmt, mindestens die Gewißheit fehlt, ob Andere daran teilnehmen können. Insofern erscheint Vernunft als ein Denken, das wohl in meinem seelischen Sein aufleuchten kann, aber nicht meinem Selbst oder nicht diesem allein angehört, weil es ganz ebenso durch tausend andere Seelen geht.

Es ist ein kleiner aber bedeutsamer Schritt, diesen Gesichtspunkt zu entfalten. Er führt vom Individualismus zum Pantheismus. Jener bessere Teil der Seele, die ihr innewohnende Vernünftigkeit, ihre ästhetische Schauensmacht, wird zur Beiwohnung einer alles durchwaltenden Weltvernünftigkeit oder Gottesphantasie umgedeutet, wie dieses in der Romantik, jenes in der Stoa geschehen ist. Im Alltagstun und -denken bleibe das göttliche Leben verborgen, und der Mensch ernte die Enttäuschung seiner Seelenoberfläche. Betätige er sich aber so, wie es dem Wesen seines „göttlichen Teils" entspreche, künstlerisch, vernünftig, so werde von der ganzen unendlichen Werthaftigkeit dieses höheren Lebens auch sein eigenes erfüllt. Solche Werthaftigkeit und Seligkeit der objektiven Weltvernunft

und Weltphantasie sei an sich immer und überall vorhanden. Aber ein bestimmtes Tun von uns öffne die Seelenfenster, daß sie auch für uns, daß sie aus dem Grunde unseres Seins herauf als unsere besonderte Vernunft und Phantasie leuchte.

Wir stehen hier bei der Ueberleitung vom „immanenten" zum „transzendenten" Wertverseineln. Die Wertessenz, die die Beglückung liefert, ist nicht nur in uns. Was davon in uns ist, ist zugleich Teil einer umfassenden Ganzheit. Daneben gebe es in uns einen anderen Teil, einen Zusatz von Erdgeschmack (μὴ ὄν), der uns mit gröberen Lüsten und Eitelkeiten erfülle. Eben er werde durch jene Tätigkeit, die Beglücknng mit sich führe, aus- und dafür der goldhaltige Teil unseres Wesens, der ein Teil Gottes selbst sei, eingeschaltet. Nach wie vor bleibt hier eine Atmosphäre der Genieschwünge und des Vernunftstolzes bestehen, die das Abstandsbewußtsein von, die Ehrfurcht vor Höherem ertötet und von uns die Weise seligen Lebens, das unselbstisches Glück ist, auf Nimmerwiederkehr abrückt.

Gegenüber dieser eitlen Form des Pantheismus, die den Unterschied zwischen endlichem und unendlichem Sein aufhebt, gibt es eine veredelte Form. Auch hier ist der Pantheismus, wie in der Stoa, als ein System der „objektiven" Weltvernunft ausgebildet, und doch in ganz anderem Sinne. Die objektive Vernunft gilt jetzt nicht mehr als ein „Pneuma", das alles Sein gleichmäßig durchdringt und in Jedem von uns er selbst ist, sondern sie gilt als das unpersönliche Naturgesetz, das uns nicht als seinesgleichen duldet (wie denn unser subjektives Denken völlig verschieden ist von dem objektiven Denken des Gesetzes), sondern als „Substanz", von der wir nur ein „modus" sind, uns überragt und beherrscht. Hier bleibt die Eitelkeitsstimmung ferngehalten, die das Ich selbst als Wertquelle deutet. „Unser" Wert gehört uns nicht, sondern wird uns durch Teilnahme an dem großen Welt- und Seinsganzen geliehen, und uns nur eröffnet, wenn wir uns und alles Einzelne im Abhängigkeitsgefühle auf dasselbe beziehen. Auch das darf nicht etwa um Selbstgenusses willen geschehen, nicht aus Suchen und Haschen nach inneren Erhöhungen, sondern in reiner Erkenntnisfreude an der ewig gültigen Macht des Naturgesetzes. Indem wir hingerissen und selbstvergessen in dessen Größe schauten, überkomme uns seliger Friede, nicht alle Seligkeit, in der Gott, die Substanz, das unpersönliche Gesetz, sich selbst genießt, aber ein Teil derselben; die Selbstfühlung des Gotteswerts breite sich auf uns, den Modus, aus. Erst bei diesem Pantheismus treten die Gesichtspunkte des transzendenten Wertontologismus deutlich hervor. Welches sind sie?

§ 28 B. Verauswärtigende Seligkeitslehren.

A. Wert als stehendes Sein (Substanzontologismus).

Es handelt sich jetzt nicht mehr um die Meinung, daß seliges Leben auf einer Wertübertragung von innen heraus beruhe, sondern man erklärt es aus einer Wertübertragung von außen herein. Der „Wertverauswärtiger" in diesem Sinne hat gelernt, daß echter Wert nur zu uns kommen kann, daß er weder ganz noch teilweise uns zukommt. Auf diesem Standpunkte nimmt man an, daß es äußere Wertessenzen gibt, die man sich wie ein stehendes Sein oder aber wie ein fließendes Geschehen vorstellt. Man ist hier von dem Irrwahn des Denkens geheilt, daß das, was man „Wert" nennt, für jeden die Färbung seines Bewußtseins haben müsse. Man merkt, daß Werte nichts im Ich vorgängig Existierendes zu sein brauchen und läßt sie im Nichtich existieren. Von dorther quelle auf uns herüber, was uns als die Werthaftigkeit seligen Lebens gewiß werde.

Nicht genug nämlich, daß jene Fremdwerte ihr eigenes Sein haben, daß sie weder in unserem Zustande noch in unserer Person gründen sollen. Man setzt hinzu, daß der Wertgehalt, der dort gegeben sei, an Fülle und Reichtum weitaus das, ach so täuschende, Glück überwiege, das wir an uns selbst, ob auch in einem noch so verborgenen Winkel unseres Wesens, zu finden vermöchten. Bei uns der bloße Wertschein, Armut und Ungenügen in allem Rausche der Lust und der Eitelkeit, dort Wertwirklichkeit! Wenn also über unserer unselbstischen Hingabe echtes Wertglück in uns aufsteige, eine unsagbare Erhöhung unseres Seins erlebt werde, so komme diese daher, daß sich uns mittels unserer Tätigkeit von dem Fremdwerte, der auswärts existiere, Gehalt mitteile.

Da man nicht bloß in Werttäuschungen lebt, sondern beim unselbstischen Tun unzweifelhafte Wertwahrheit erfährt, so liegt es allerdings nahe, diesen Werteindruck als von außen überkommen zu betrachten, an dort seiende Wertquellen zu glauben, die Wertfeingehalt an uns abgeben. Man fühlt sich nicht mehr als Besitzer von eigenem, sondern als Empfänger von äußerem Wertgehalt. Das ist der Umschlag des Denkens gegenüber der hedonistischen Wertlehre und derjenigen vom „besseren Selbst".

Verseinelnd bleibt die Auffassung nach wie vor, nur daß die Wertver**in**seinlung mit einer Wertver**auswärtigung** vertauscht worden ist. Beidemal hält man dafür, daß es so etwas, wie Wertessenzen geben müsse. Nicht anders lasse sich der Eindruck erklären, daß unser eigenes Wertempfinden steige, wenn wir fremden Werten hingegeben seien, sei es (Wertver**in**seinlung), daß durch unser ästhetisches, logisches, soziales Verhalten ein Wert in uns bloß gelegt werde, den wir im tiefsten Grunde der Seele schon besäßen, und der nun als der Silberblick unseres „besseren Selbst" klar hervortrete; sei es (Wertverauswärtigung), daß uns von der

Außenwelt Wertgehalt entgegenflute, und davon etwas in unser eigenes Sein eintrete, um es mit Lebenshöhe zu erfüllen.

Die Wertverauswärtigungslehre gliedert sich nach der Art, wie man jenes „außer uns“ auffaßt, und wie vielerlei für sich gegebene Wertessenz (stehendes Sein oder fließendes Geschehen) man annimmt.

Die Pluralisten verwandeln das Erlebnis in uns sich schaffender Seligkeit in einen Gütertransport. Sie halten dafür, daß die Objekte unserer verschiedenen Gefallensregungen ebensoviele unabhängige äußere Wertgattungen bedeuten. Entsprechend sei der Realwert, von dem wir uns bei unserem Hingabehandeln erfüllt fühlen, jedesmal derselbe mit dem Werte, dem das Tun gewidmet ist. Die Art dieses stehenden Werts färbe auf uns ab, seine Beschaffenheit verleibe sich uns ein. Wen wissenschaftliche Tätigkeit beglücke, in den trete der Wert der Wahrheit hinein. Die Seligkeit künstlerischen Schaffens stamme daher, daß einen der Wert der Schönheit berührt habe. Betätige man sich für eine menschliche Gemeinschaft, so teile sich der Wertgehalt dieses Ganzen dem Tuenden mit und gebe ihm das Gefühl eigener Wertsteigerung. So viele Wertarten, so viele Hingabeseligkeit werde empfangen und erfahren.

Wir wissen, daß sich diese Auffassung nicht halten läßt, daß sie mindestens das Erleben in der altruistischen Hingabe nicht erklären kann. Dort müßte mein Mitmensch der Wert sein, von dessen Gehalt gespeist sich mein Sein steigert. Allein wenn ich nach dem Zeugnisse meiner entmutigenden Eigenwerterfahrungen nur eine Wertnull bin, wie könnte er eine Wertgröße sein, von der jene echte Wertseligkeit auf mich übergehen könnte, die sich mit der altruistischen Hingabe dennoch so überzeugend verbindet! Aber auch der Eigenwert von Wahrheit, Schönheit, Staatsleben ist nicht gesichert, sondern relativistischen Zweifeln ausgesetzt. Sind nicht Rom und Griechenland vergangen, diese Größen, für die einst Herzen schlugen und Willen sich spannten? Oder was ist „existierende Wahrheit“, was „existierende Schönheit“? So wollen allerlei Objekte der selbstlosen Hingabe, wenn man ihren Wert bei ihrer Existenz sucht, eitel erscheinen, statt daß sie Quellen menschlicher Seligkeitsgewißheit sein könnten. In die Flucht ihrer Nichtigkeit drohen sie die selbstlose Hingabe, die ihnen gilt, mit hineinzureißen. Der Uebertragungsgläubige meint, der Wert der Objekte teile sich dem Wollen für sie mit. Nun sehen wir die Kehrseite der Münze, sehen, wie ein Verankern des Werterlebens in die vermeintliche Wertdinglichkeit seiner Objekte auf ersteres selbst verwüstend zurückwirkt, wenn eben der Uebertragungs-Gläubige recht hätte. Hatte man vorhin gedacht, daß die Werthaftigkeit der Objekte auf unser Tun überflösse, so will sich jetzt die Scheinhaftigkeit der Tätigkeitsobjekte der Tätigkeit mitteilen.

Um diesem Bedenken auszuweichen, zugleich um alles unselbstische Glück einheitlich erklären zu können, werden die Wertverauswärtiger zu Pantheisten und Theisten. Sie halten dafür, daß in allem Werterleben

immer und immer wieder nur der eine große Fremdwert spürbar werde, in dessen Existenz- und Wertgewißheit unser Glückshunger zur Ruhe komme. Er sei das „höchste Gut", dessen Göttlichkeit zunächst „außer uns" bestehe.

„Außer uns", das hindert jene Theisten und Pantheisten nicht, mit der einen objektiven Wertsubstanz bzw. dem einen objektiven Wertprozeß unser seelisches Leben so eng verflochten zu denken, daß es in die Substanz gleichsam eingebettet, in den Prozeß gleichsam hineingezogen ist, oder doch fortwährend unter der Bedingung steht, daß der Prozeß auf es überspringen und die seelischen Vorgänge mit seiner Eigenart durchwesen kann. Trotz solchen unmittelbaren Seinsverflechtung existierten der Wertprozeß, die Wertsubstanz dennoch insofern „außer" der Seele, als sie, in sich selbst ruhend, ihren eigenen Wesensgehalt hätten, der sich der Seele zwar mitteilen könne, aber von ihrem Ichbewußtsein nichts enthielte. Das „Außer uns", die Seelenferne, des objektiven, für sich seienden Werts kann aber auch verstärkt werden. Man könnte es so verstehen, daß an ein völliges Außereinandersein von Seele und Wertessenz gedacht wird, wie die Seele des A und des B getrennt voneinander und fremd füreinander bestehen, solange noch keine Seinsnähe zwischen ihnen hergestellt ist. Dort: die Seinsverflechtung besteht von vornherein, ohne daß aber zunächst eine Wertverflechtung da ist. Hier: auch die Seinsverflechtung ist nicht ursprünglich gegeben oder sie ist doch, wenn sie irgendwie ursprünglich gegeben gewesen wäre, erloschen, weil sich keine Wertberührung daraus entwickelt hat. Das eine ist die pantheistische, das andere ist die theistische Wendung der Wertverauswärtigungslehre.

Nach beiden Wendungen sind die verschiedenen auswärtigen Einzelwerte nur Ausstrahlungen oder Besonderungen des einen höchsten Guts. Vielleicht auch, daß manche der ersteren gar nicht selbst Wertwirklichkeit besäßen, sondern nur im Wertscheine stünden, daß sie vom Lichte des höchsten Guts beschienen wären und darum Einzelgüter zu sein schienen, während sie in sich selbst genommen wesenlos und wertlos blieben. Aller einzelne auswärtige Wertschein sei Widerschein des einen höchsten Guts, wenn es sich nicht vielmehr selbst zu den Werten real vervielfacht haben sollte.

Dem Theisten gilt die unendliche Wertsubstanz zugleich für den persönlichen Schöpfer der Welt. Da er uns geschaffen hat, stehen wir mit ihm in notwendiger Seinsverflechtung, aber darum noch lange nicht oder nicht mehr in Wertverflechtung. Diese stelle sich nur unter Bedingungen her. Durch seinen Willen trete allerlei Fremdes für uns in den Glanz von Werten. Solche Fremdwerte erscheinen uns, damit sie Aufgaben für uns bilden sollen. Sie stehen im Wert- und Pflichtschein vor dem Menschen. Ob sie Werte in sich bilden, ob sich in ihnen die göttliche Wertsubstanz irgendwie vervielfacht und sie aus sich herausgegeben hat, bleibt unentschieden.

Genug, daß sie uns die Offenbarungen göttlichen Willens sind und die Bedingung anzeigen, unter der sich uns die Wertverflechtung mit Gott eröffnet. Das geschieht keinesfalls, wenn wir auf irgend eine Weise Werte für uns gewinnen wollen. Aller selbstischen Gesinnung versagt sich die Wertberührung mit Gott. Vielmehr muß der Mensch die Aufgaben ergreifen, die in Gestalt fordernder Fremdwerte vor ihn gestellt sind, und er muß ihnen dabei einen Sinn für Gott selbst, nicht für sich abgewinnen, das heißt: er soll sie nicht um seinetwillen ergreifen, nicht, um sich durch Erfüllung des göttlichen Willens Heil und Seligkeit, göttliche Gunst und Gnade, zu erschmeicheln oder zu verdienen. Das wäre gerade der selbstische Sinn, durch den wir aus der Wertverflechtung mit Gott ein für allemal herausfallen und draußen bleiben; sondern er soll jene Aufgaben erfüllen, entweder Gott zulieb, als einen Gottesdienst des Herzens, durch den er nicht sich nützen, sondern Gott etwas Freundliches antun, die Liebe zum Urheber seines Seins äußern will, wie in einem Kinde zu den leiblichen Eltern der Liebeswille wirkt. Oder er soll die Aufgaben um ihrer selbst willen ergreifen, indem er schlicht und einfach der inneren Nötigung nachgibt, mit der die Fremdwerte auf ihn wirken. Mit ganzem Willen in einer unselbstischen Aufgabe aufgehen, in ihr Beruf und Pflicht sehen, auch das wäre nicht zwar ausdrücklicher, aber inwendiger Gottesdienst und eröffnete ungewollt und ungesucht die Wertverflechtung mit der göttlichen Wertsubstanz. Unsere unselbstische Hingabe würde hiernach in der Regel den verschiedenen Einzelwerten gelten, den Fremdwerterscheinungen, die unserem unselbstischen Gefallen als Objekt gegeben wären. Unser unselbstisches Wertglück aber entspränge daraus, daß sich der große zentrale Realwert selbst der Seele spürbar gemacht hätte. Wir könnten nicht umhin, mit ihm von Hause aus in Seinsverflechtung zu stehen. Aber erst durch unselbstische Hingabe, welcher Art sie immer sei, gerieten wir mit ihm in Wertverflechtung.

Das Verhältnis von Seinsverflechtung und Wertverflechtung ist die Achillesferse jeder Wertverauswärtigungslehre, ob man nun theistisch das höchste Gut in einer ersten Ursache der Welt oder pantheistisch im Ganzen der Welt ausgeprägt sieht. Wenn nämlich der Wert in einer Weise gegeben ist, daß anderes Sein davon abhängt, wie kann er existieren, ohne daß die Seinsverflechtung mit ihm nicht sofort von selbst zu einer Wertverflechtung wird? In dieser Frage schwanken denn auch die Anhänger der Wertverauswärtigungslehre hin und her. Die Einen leugnen, daß Seinsverflechtung schon Wertverflechtung sei oder bleiben müsse, den Anderen ist es selbstverständlich, und sie erkennen die Selbstverständlichkeit in gleicher Weise an, ob die werthaltige Weltursache das endliche Sein in sich oder außer sich erzeugt habe.

Es ist auch selbstverständlich. Vergeblich sucht man die Selbstverständlichkeit abzuschwächen, wenn man die Weltursache persönlich denkt.

Von einer Persönlichkeit läßt sich allerdings erzählen, daß sie ihre Gunst zu- oder abwende, die Fäden der Gemeinschaft mit ihr knüpfe oder auflöse nach einer Regel, die sie selbst setzt. Im vorliegenden Falle erneute Gott die Wertverflechtung mit ihm unter der Bedingung, daß sich die Menschen den unselbstischen Aufgaben, die er stellt, mit reinem Wollen zuwendeten. So beliebt solche Vorstellung ist, so unausgeglichen bleibt sie. Denn zunächst: Gott selbst h a t nichts von dieser menschlichen Hingabe. Seine Werthaftigkeit bleibt in unvermehrbarer Fülle ewig sich selbst gleich. Sie ist allem Mehr und Minder, jeder Möglichkeit von Mangel und Bedürfnis, jeder Gunst, die ihr widerfahren kann, jeder Zweckverwirklichung, in der sie sich erst endgültig befriedigen müßte, entrückt. Unser Gottesdienst, die Bereitwilligkeit, Aufgaben aufzunehmen, die im Pflicht- und Fremdwertschein vor uns stehen, ist nicht im eigentlichen Sinne etwas, was Gott zu dienen, ihm etwas einzubringen vermöchte. Wie wir nichts dafür für uns verdienen w o l l e n, so k ö n n e n wir ihm, der schon das vollkommene und allerseligste Gut in sich ist, nichts damit zugute, das ist einen Dienst, tun. Es ist nur sein rätselhafter Wille, die von ihm gesetzte Regel, daß die Tätigkeit, die ihm nicht zugute kommen kann, uns auch nicht zugute komme, wenn wir damit Gutes für uns erstreben, daß sie uns aber zugute kommen solle, unsere Seinsverflechtung mit ihm in Wertverflechtung verwandele bzw. zurückverwandele, wenn wir sie ihm oder doch den fordernden Fremdwerten zugute kommen lassen wollen.

Mit solcher Wertverflechtung werde uns etwas, das vorher nicht in uns gewesen sei, gleichsam geschenkt. Wir erführen einen unsagbaren Wertgewinn, aber wiederum, wie ist dieser zu deuten? Teilt sich die göttliche Werthaftigkeit im Ganzen oder nur zum Teil mit? Wenn letzteres, warum behielte Gott die beseligendste Werttiefe für sich allein? Oder läge es an der Abhängigkeit unseres Seins, daß dessen ontologischer Ohnmacht auch axiologisch die Unfähigkeit entspräche, die ganze Fülle der göttlichen Werthaftigkeit in uns aufzunehmen? Daß der Schöpfer nicht nur mächtiger, sondern auch seliger, in höherem Maße Wertessenz, bleiben m ü ß t e, als das Geschöpf?

Doch hier straft sich die Voraussetzung der Theorie. Unselbstisches Tun läßt uns eine Wertwirklichkeit t i e f s t e r Art erleben. In unserer Erfahrung ist nichts gegeben, was in ihr einen Mangel entdecken ließe. Eben darum unterscheidet sie sich von allem Wertschein. Es ist ein Realwert in dem Sinne, daß wir seiner Werthaftigkeit g e w i ß sind. Der Wertverseinler deutet aber allen Realwert in dem Sinne, daß darin Existenzgewißheit vorliegen müsse. Da uns nun die Werte, die sich uns aus unserem seelischen Dasein und seinen Zuständlichkeiten darboten, immer wieder enttäuschten, Bedürfnis und Ungenügen zurückließen, so könne, fährt der Wertverseinler fort, jene Werterfüllung nicht aus unserm Sein entsprungen, sondern müsse in dieses von außen hineingetreten sein. Sie müsse aus einem Dasein gewachsen sein, das in sich selbst sicher und gewiß sei.

Eben damit ist schon das Verständnis der Tatsache, von der wir ausgegangen waren, versperrt. Ist die Wertwirklichkeit einmal über uns hinaus verlegt, so läßt sie sich, entgegen dem Zeugnis unseres Erlebens, nach dem wir unselbstisches Glück als ein vollkommen seliges Leben haben, nicht wieder in uns hineindolmetschen. Denn war die ganze Wertfülle gedanklich an ein in sich stehendes unabhängiges Sein geknüpft, so muß eben geleugnet werden, daß sie den Rahmen unseres abhängigen Seins ertragen könnte. Es kann keine Ganzheit und Fülle des Werts dort eingehen, wo es keine Ganzheit und Fülle des Existierens gibt. Umgekehrt: das Wesen der Wertwirklichkeit ist „völliges Genügen in sich zu sein". In diesem Genügen wäre gar kein Grund, über sich hinauszugehen und von sich abzugeben.

Alle Wertverauswärtigung beschwert diese Folgerung, nicht nur in ihrer theistischen, sondern auch in ihrer pantheistischen Prägung.

Nach letzterer ist das Weltganze der Realwert, es ist, wie „Substanz" überhaupt, so auch „Wertsubstanz". Alles Einzelne steht mit dem großen Ganzen in Seinsverflechtung, und das bedeutet, sagt der Pantheist, daß es mit ihm zugleich in Wertverflechtung stehe. Nur könne das Einzelne jenem niemals an Wert gleich sein. Es sei, wie ontologisch, so auch axiologisch, nur ein „modus" des Ganzen, Mitwert an dem großen Hauptwert. Diese Werthaftigkeit, die nicht aus uns komme, sondern aus dem Ganzen, bleibe uns zunächst unbewußt. Wer sich ichsüchtig betone und der Abhängigkeit von dem Ganzen vergesse, in dem trete diese seine innerste gottgegründete Wertessenz nicht beseligend hervor, sondern er enttäusche sich an dem leeren Wertschein seiner Lüste und Eitelkeiten. Ebenso enttäusche sich, wer auch anderes Einzelne, das im Wertschein stehe, als Eigenwert und Eigenexistenz behandele. Aber gebe man diese „imaginatio" auf, erfasse man sich und alles andere Einzelne nur als ein Mitseiendes an der Existenz der Substanz, so erschließe sich der Mitwert, in dem wir kraft der Wertfülle der Substanz stünden. Er trete als seliges Leben in das Bewußtsein, das ein Glanz der Göttlichkeit sei, wenn es auch nicht einerlei mit diesem sein könne.

Dem Pantheismus im besonderen eigentümlich ist die Einseitigkeit des Tuns, an das er das Seligkeitserleben knüpft. In der Romantik ist es einseitig das künstlerische Tun, das uns vergottet, das heißt die Seligkeit seiende Schönheit, die als die objektive Wertessenz gilt, in uns hineintreten läßt. In der Stoa ist es ebenso einseitig das vernünftige Tun. Im Spinozismus ist es die Alleinheitsschau, das gesetzliche Denken, das überall die große Einheit sieht und aufsucht. Daß unselbstisches Glück von gleicher Tiefe auch in anderen reinen Tätigkeiten, die von Ich- und Lustsucht ungetrübt sind, aufleuchtet, als in denen, die durch die Theorie gefordert sind, fällt unter den Tisch.

Auch wird es theoretisch sehr schwierig, die Bedingung, daß sich nur selbstsuchtsfreiem Tun die Fühlung des weltumfassenden Realwerts erschließt, aufrecht zu erhalten. Das Ich, wenn es auch nicht Wert*quelle* ist, wird doch als Modus seienden Werts teilhaftig gedacht. Es ist nicht einzusehen, warum da der Mensch, der ganz schlicht sich in seiner Person und ihren Zuständen selbst genießen möchte, nur auf Schein und Flitter stoßen soll, und sich einzig derjenige Mensch wahrhaft befriedigen könne, den es gerade nicht nach dem Genusse seines Ich, sondern nur nach Wahrheit, Schönheit, Einheit hungert? Kurz, hier verdunkelt sich das Verständnis, warum es gerade auf unselbstisches Tun ankommen soll, wie sich andererseits, je nach der Form des betreffenden Pantheismus, die Arten des ersteren beschränken.

Der Pantheismus *entwertet* sogar alles übrige unselbstische Werterleben, das von der Bedingung *seines* Seligkeitsgewinns abweicht. Es ist kein Zufall, daß z. B. Spinoza die Nächstenliebe geringschätzig behandelt. Diese Hingabe, die einem Einzelnen als Einzelnem gewidmet ist, entspringt nach ihm nur aus der Werttäuschung der „imaginatio", die uns und unseren Mitmenschen selbständiges Sein und damit selbständigen Wert andichtet. Der gleiche Tadel muß die Volks- und Vaterlandsliebe treffen. Denn auch die menschlichen Gesamtheiten sind nur dem Scheine nach Substanzen, soziale Substanzen. In Wahrheit haben auch sie nur modales Sein, auch sie sind existenzfähig nur durch Gott und in Gott. Alles Denken und Werten wird eben abwegig und bringt Seelenschaden, das die Herrlichkeit notwendigen, in sich selbst ruhenden Existierens von Gott wegstiehlt, um mit ihr irgendeinen modus, sei es selbst den umfassendsten, zu schmücken. Man wird an den Eifer Mosis erinnert, der die Götzenbilder zertrümmerte. Auch für Spinoza gibt es von Gott, der Substanz, im Endlichen kein Bild noch Gleichnis. So geht sein Pantheismus an dem tiefen Geheimnis des Glücks selbstloser Hingabe, welche immer es sei, verständnislos vorbei.

B. *Wert als fließendes Geschehen* (*Entwicklungsontologismus*).

Eine besondere Schattierung der Wertverauswärtigungslehre ist vorhin nur angedeutet worden: daß der vorhandene Wert nicht mehr für ein stehendes Sein, sondern für ein fließendes Geschehen gilt. In diesem Wandern der Deutung von Wertsubstanz zu Wertprozeß offenbart sich ein Fortschritt in den Erfahrungen des Wertlebens.

Der Wertver i n seinler hatte sich über das Wesen der Wertsteigerung, die wir in unselbstischer Hingabe erfahren, gänzlich getäuscht. Eigenliebig befangen, wie er blieb, redete er sich ein, die Personwerterhöhung, die wir über unselbstischer Hingabe verspüren und die ein neues Werden über uns hinaus bedeutet, müsse *aus uns selbst* stammen. Der

Wertver*auswärtiger* empfindet ganz richtig das Ueberpersönliche in dieser Werterhöhung und verwandelt darum das Neuwerden, das wir erfahren, in das Empfangen von etwas Neuem. Die eine Gruppe der Wertverauswärtiger, die Substanzgläubigen, deuten das Werden, jenes eigentümliche Ueberunshinauswachsen beim Hingabetun, dahin, daß ein *fertiger* Wert von anderswoher auf uns überspringe, sei es, daß uns unser Tun von selbst in Wertverflechtung mit ihm bringe, sei es, daß er uns solche als Lohn und Gunst gewähre.

Viel stärker steht unter dem Eindrucke des *schöpferischen Werdens*, das wir über unseren Hingaben erfahren, die zweite Gruppe der Wertverauswärtiger. Nicht nur das Merkmal des Werts, sondern auch das Merkmal des Werdens verlegen sie nach außen und nehmen einen *objektiven Prozeß der Entwicklung* an, der sich einer höchsten Höhe erst entgegenbewege und dabei fortwährend über sich selbst hinaus steigere. An diesem *objektiven Wertwerdeprozesse* nehme die hingebende Seele teil, und das sei die Erfahrung inneren Werdens. Auch jenem objektiven Wertprozesse wird göttliche Art zugeschrieben. Ihm eigene geschichtliche Bestimmtheit. In tausendfachen geschichtlichen Beziehungen würden wir seines Daseins gewiß. Der Name dieses vorausgesetzten Geschichtsgottes ist „Kultur". Sie gilt als ein großes Leben, in dessen überpersönliches Aufstreben wir, jeder mit persönlichen Aufgaben, einbezogen seien. Folgten wir letzteren, so würden wir mit der Wesenhaftigkeit jenes großen Lebens erfüllt, während unsere geistige Art sieche, wenn wir selbstische Eitelkeits- oder ideologische Traumwege gingen.

Es gibt einen Standpunkt, der das Kulturleben individualistisch deutet: als käme das Ganze nur dadurch voran, daß sich der Erfolg der Anstrengungen der Einzelnen einfach summierte, als sei das Ganze flach und nüchtern nur das Zusammen der Einzelnen. Bei solcher Auffassung müßte der Geist der Eitelkeit und des Nutzens überwuchern, das tiefere Wertleben der Seele stürbe mit dem Auslöschen jedes Bewußtseins für objektive Verpfichtung ab. Im Gegensatze hierzu kennzeichnet es den Wertevolutionisten, daß er impersonal denkt. Die Tätigkeit der Einzelnen will ihm nur als die Gelegenheitsursache, als der Anlaß erscheinen, um Kräfte des Ganzen auszulösen, die es, nachdem sie einmal ins Spiel getreten sind, über alles Vermögen der Individuen hinaus, zu wer weiß welchen Höhen emportragen werden. Diese Wendung läßt dem Abstandsbewußtsein Entfaltungsraum, man kennt wieder das Opfer und die Ehrfurcht für Höheres.

Ein Gedankenschritt weiter und das kulturelle Ganze erscheint ganz von eigenen impersonalen Entwicklungstendenzen durchdrungen, die nicht durch die Tätigkeit der Einzelnen Richtung und Ziel erfahren, sondern umgekehrt gerade dadurch, daß sie alles Denken und Fühlen der Einzelnen beherrschen, sich durchsetzen. Die Einzelnen gelten nur noch für Organe

des großen Gesamtlebens, das sie immer in seinen Dienst nimmt, ob sie nun bewußt und unmittelbar die nationalen, sozialen, kulturellen Forderungen ergreifen, oder scheinbar abliegenden Zwecken nachgehen. Letztere Denkweise, ursprünglich geschichtlich eingestellt, greift leicht mit dem Zauber, der ihr innewohnt, über diese Grenzen hinaus. Nicht nur die Menschheit, nicht nur die Kultur mag im Lichte solcher aus sich aufstrebenden Entwicklung erscheinen. Die „Evolution“ wurde auf das Ganze der Welt ausgedehnt, sei es, daß man dabei mit den Hegelianern an die sich selbst immer höher setzende logische Idee, hiermit an einen geistigen, sei es, daß man mit den Darwinianern an einen biologischen Weltprozeß denkt. Schließlich kam es außer Mode, den Träger der Entwicklung näher zu bezeichnen; genug, daß die Entwicklung da ist, ein gewaltiger, alles umspannender Prozeß, an dem wir Einzelnen nur die einbezogenen Glieder seien.

Nachdem klar geworden ist, wie sich der Wertevolutionismus ontologistisch gegen den Individualismus abgrenzt, gilt es jetzt, ihn axiologisch zu verstehen. Der Kulturprozeß, ob man ihn so oder so denkt, soll werthaltig sein.

Einige Wertevolutionisten möchten ihm am liebsten absolute Werthaftigkeit zusprechen. Die Entwicklung sei schon selbst das vollkommene Gut, das die Seligkeit in sich schließe und auf ihre Förderer und Teilnehmer übertrage. Sie sei auf jeder ihrer Stufen vollendete Seligkeit und gewähre solche. Wohl wolle sie ihr Leben steigern und die Steigerung nach allen Seiten übertragen. Das bedeute jedoch keine Zunahme der Glücksbestimmtheit, in der es blühe, sondern das Wachsen jenes Lebens habe den Sinn, daß es gleichsam mit mehr Blüten und für mehr Wesen blühe, die an dem Nektar des Kelches saugten. Immer seien wir von dem Leben der Entwicklung umschlossen und darum immer in der Möglichkeit, zu ihrer Göttlichkeit emporgehoben zu werden. Aber die Seinsverflechtung mit ihr verwandele sich in eine Wertverflechtung erst dann, wenn wir uns ihrem Gange mit Bewußtsein als Mitarbeiter einfügten, wenn wir zu unserm Teil dazu beitrügen, daß die Kulturmöglichkeiten (Güter) entstünden, die die Entwicklung in ihrem Schoße trage. Die Zahl dieser Güter werde unermeßlich sein, ein höchstes unter ihnen aber gebe es nicht. Höchstes Gut sei und bleibe allein der Quell aller Güter, die ewig fortschreitende Entwicklung selbst. Darum es für künftige Menschengeschlechter wohl eine Steigerung äußeren Glücks, nicht aber eine Steigerung der Seligkeit geben könne, die wir erführen, wenn uns über dem Dienste an der Entwicklung ihre Kräfte und ihr unendlicher Selbstwert berührten[1]. Eben das sei der Fall, wenn wir an den Kulturgütern arbeiteten. Die Entwicklung lasse sie im Wertscheine vor uns aufblitzen, damit wir zur Tätigkeit im

[1] Die Entwicklung wäre nach Obigem immer omega (überendlich). Der höchste Kulturwert bliebe unendlich.

Sinne der Entwicklung angeregt würden. Insofern es Genugtuung verschaffe, an ihnen zu arbeiten, nicht Enttäuschung (wie letztere eintrete, wenn man seine eigene Lust suche), seien sie „Güter". Aber sie seien nicht höchste Güter. Nicht von ihnen stamme das Glück, das die Tätigkeit an ihnen begleite, sondern davon, daß wir eben damit dem Sinne der Entwicklung treu seien und deren invariabele Wertseligkeit in uns aufnähmen.

Nach dem früheren Theismus und Pantheismus mochte unsere Tätigkeit noch so sehr Gottesdienst sein. Sie konnte der substanzhaften Unendlichkeit Gottes, die dort vorausgesetzt war, in nichts dienen, eben weil dort die göttliche Herrlichkeit in sich abgeschlossen und vollendet gedacht ist. Die vorliegende Wendung des Evolutionismus kommt auf das Gleiche hinaus. Die Tätigkeit, durch die man der Kultur dient, gewährte letzterer selbst keinen Zuwachs an Gehalt. So sehr dadurch ihre Kräftigkeit und Ausdehnung wüchse, so wenig würde ihre Werthaftigkeit dadurch gesteigert. Die Entwicklung ist hier im Grunde selbst wie eine gottartige Substanz, eine invariabele Wertessenz ohne schöpferischen Einschlag.

Andere Evolutionisten denken anders. Ihr Evolutionismus umspannt nicht nur den Prozeß der Entwicklung, sondern auch deren Wert. Vorhin: einem Etwas, dem Leben der Kultur, wurde trotz ontologischer Unfertigkeit die axiologische Werthaftigkeit zugesprochen. Das Werden, das im Flusse-Sein, erschien als kein Hindernis dafür, daß Etwas absolutes Gut ist. Jetzt gilt: Nein, Sein, das sich entwickelt, kann auch nur sich entwickelnden Wert haben. Wo Existenz noch nicht zum Abschlusse gekommen ist, ist auch der Wert noch nicht zum Abschluß gekommen. Im ontologistischen Sinne ist das unzweifelhaft schlüssiger. Dem folgerichtigen Ontologisten sind Vollsein nur die Substanzen. So kann er sich sichere Wertwirklichkeit einzig an Substanzen geknüpft denken, wie das der Theist und Pantheist auch tun. Dem Werden dagegen, darin sich Sein und Nichtsein mischen, müsse mit der vollen Seinsrealität auch die Wertgewißheit abgehen. Die Entwicklung als solche könne daher noch nicht die Wesenheit eines unendlichen Guts haben. Sie könne höchstens mit der Fülle von Gütern, die sie erzeuge, zum Wertmaximum werden.

Eben dies lehren die eigentlichen Evolutionisten, mit denen wir es auch eigentlich zu tun haben. Der Prozeß der Entwicklung, wie er durch schon Geleistetes werthaltig sei, wird nach ihnen um so werthafter, je mehr wir für ihn arbeiten. Für diese evolutionistische Gottheit ist unsere Hingabe an all das Einzelne, das ihre innere Bewegung, das heißt die Kulturbewegung, von uns fordert, nicht bedeutungslos. Ihr selbst wird dadurch etwas geleistet, wodurch sie gewinnt und an äußerem und innerem Reichtum wächst. Hier gibt es keine abgeschlossenen Werte, sondern alles steht im Kampfe und Flusse des Werdens. Unser eigenes Sein steige in dem Maße, wie durch uns das Kulturleben gesteigert werde. Mit seiner Fortschrittsbewegung kämen auch wir, die wir in dies Leben einbezogen seien,

mit voran. Es nehme uns auf seine von uns geförderte Entwicklungshöhe mit.

So sehr hier der Werdewert betont wird, so bleibt doch unser Wertwerden im Sterben der Selbstsucht unerklärt. An der Tiefe dieses Erfahrens, das nur mit eigenen axiologischen Begriffen erfaßt werden kann, sieht man auch hier vorbei [1]. Denn nicht zieht hier etwas, das auf angebbarer Stufe der Entwicklung schon vorher vorhanden gewesen wäre und durch mich fortschreiten möchte, den Puls meines Wollens auf sich, sondern durch die Einheitstat meines Wollens lebt etwas auf, das überhaupt nicht existiert hatte. Sich selbst setzend in der unselbstischen Seelenbeschaffenheit des Menschen kommt hier eine geistige Unendlichkeit. Im Augenblicke ihres Aufgangs durchwest sie uns, uns innerlich umwandelnd, mit unüberbietbarer Fülle, und es gibt nichts mehr bei ihr, was noch gefördert werden müßte, während dagegen Entwicklung langsam und mühselig immer nur von Stufe zu Stufe aufklimmen kann.

Gewiß tritt der wesenhaft gewordene Mensch mit allerlei Wirkungen auch nach außen hervor. Letztere mögen das gesellschaftliche Zusammenleben mannigfach bereichern. Er erfüllt es mit Leistungen und Werken und s c h e n k t so der Kultur Werte. Aber dieses Geschenk, durch das s i e vorankommt, bedeutet nicht, daß i h m von daher erst Mitwert wird. Vielmehr daß es „geistiges" Geschenk ist, daß sein Tun die Möglichkeit inneren Gewinns auch für andere Menschen eröffnet, setzt s e i n e geistige Werthaftigkeit bereits voraus. Diese fließt nicht aus Zuständen, die er vorwärts brächte, auf ihn zurück, sondern i s t das neue Leben, das als innere Unendlichkeit im Willen seiner Hingabe aufbricht und in schaffender Ursprünglichkeit aus ihm strömt. Wie wunderlich, daß man aus dem Kulturprozesse, der ohne wertvollen Menschen nicht möglich ist, den Wert des Menschen stammen lassen will!

Der Rückschlag bleibt nicht aus. Ist der Kulturprozeß nur ein werdender Wert, wird erst die Zukunft die ganze Fülle von Gütern, die ihn emportragen, bringen, so kann er seinerseits denen, die ihm anhangen, kein vollgehaltiges Glück gewähren. In das Kommen immer neuer Kulturgüter wird die Seligkeit verlegt. Wir werden an ihnen teilnehmen, wenn sie erst da sind. Aber sie sind noch nicht da. Vollendeten Wert, der unsere Wertsehnsuchten erfüllen, die Unruhe unseres Seins entspannen könnte, gibt es nicht, außer in der Zukunft, und vielleicht in einer Zukunft, die ewig fern bleibt. Das verflüchtigt alle Wertgewißheit und zerstört die Ehrfurcht vor der Entwicklung selber. In ihr ist kein Wert enthalten, der uns über-

[1] Die Wertrealität steht in ihrer Besonderheit allen Existenzbegriffen gleich fern. Für den Axiologen ist es derselbe Fehler, ob man den angeblichen Wertfeingehalt bei Substanzen oder in einem Geschehen sucht. Auch der Evolutionist verfällt dem Fehler. Auch er zieht das Werterlebnis der Hingabe, die Beseligung geistigen Werdens, aus der Heimlichkeit und Innerlichkeit der Seele in den Nebel einer verseinelnden Deutung, die ganz und gar nicht dazu stimmt.

legen ist, sie ist immer mit uns auf gleicher Höhe. Höchste Werthaftigkeit kann erst in Zukunft erscheinen.

Die ontologistische Theorie führt hier zur axiologischen Verzweiflung. Die Wertgewißheit, die man zu haben glaubte, und die man erklären wollte, wird in unermeßliche Ferne gerückt. Das läßt dem gegenwärtigen Menschengeschlechte nur einen seichten Optimismus oder tragischen Heroismus. Der seichte Optimismus besteht in der Meinung, daß wir um so seliger werden, je mehr Kulturgüter wir um uns versammeln. Multa, non multum! Tiefer der tragische Heroismus! Hier tröstet man sich nicht mit einem seichten Gegenwartsglücke, noch flüchtet man sich in den Glauben, daß die Entwicklung etwas Göttliches sei, an dessen Seligkeit man teilnehmen könnte. Man ist tragisch und resigniert, weil man immer noch Existenzen nach Werthaftigkeit absucht. Vergangene Existenz als Wertwirklichkeit, daran glaubt das Christentum: die höchste Wertrealität war einmal erschienen, wir können sie nicht wieder erreichen. Gegenwärtige Existenz als Wertwirklichkeit: daran glauben mit den Wertver i n seinlern allerlei Wertverauswärtiger, die wir oben gestreift hatten. Jetzt glaubt man, die höchste Wertwirklichkeit werde erst in Zukunft eintreten, wir aber seien bestenfalls nur ihre Vorläufer.

Aus dieser Stimmung, daß uns das Glück, für das wir arbeiten, nicht beschieden ist, kommt doppelter Gewinn. Einerseits hält sie die Tätigkeit rein. Das unselbstische Bewußtsein, daß sie durch die Tätigkeit an nichts teilnehmen, noch etwas für sich erreichen, heiligt die Menschen. Sie lernen den Wertschein der Objekte anerkennen als einen Schein, der vor ihnen bleiben muß, aus dem ihnen Aufgaben gestellt, nicht Güter ausgeteilt werden. Ihre Tätigkeit daran, gerade weil sie Sinn für Werte hat, die sie in die Zukunft verlegen, hört auf, selbstischen Sinn für sie zu haben. So wird jene entweder sinnlos oder gewinnt inneren Sinn aus sich heraus. In jedem anderen Falle kann wenigstens g e d a c h t werden, daß aus der Tätigkeit Mitwert für den Handelnden entsteht. Jetzt wird in der Seele Raum für reine Torheit. Man wird zu denken g e z w u n g e n , nicht wie man Seligkeit gewinnen könne, sondern daß man arbeiten und handeln müsse.

Noch Größeres lichtet in solchen Seelen. Sind wir so weit, das Zukunftsglück für andere Menschen befördern zu wollen, so entspringt leicht auch das Verlangen, daß wir Gegenwärtigen, denen die volle Seligkeit versagt ist, nach Möglichkeit einander helfen, daß wir aufhören, uns noch gegenseitig zu quälen. Wir, die wir alle zusammen nach dem Traum-Ziele arbeiten, das die Zukunft bringen soll, sind durch die Arbeit zur Gemeinschaft geweiht, wie denn auch nur durch unser einmütiges Zusammenarbeiten der gepriesene Wert der Zukunft erscheinen kann. Die Aufhebung der theoretischen Wertgewißheit begünstigt, daß man sich der praktischen Wertgewißheit der Liebe zuwendet. Noch ist man kosmologisch befangen,

noch träumt man von einem Himmelreiche, das erst von außen da sein muß, um im Menschen zu werden. Aber man schreitet zu einer Tat, aus der die axiologische Befreiung wächst. Durch sie entsteht eine andere Göttlichkeit im Menscheninneren, die Liebe der Menschen zueinander. Wenn hier auch nicht Liebe die Hilfe, sondern Hilfe die Liebe erzeugt, der Weg zu ihr durch Mitleid geht, so gelangt man doch zur Köstlichkeit des einzigen Göttlichen, das übrig bleibt, der Liebe. Der Evolutionist erlebt sein Damaskus: es gibt keinen Gott, an dessen Seligkeit wir teilnehmen, weder eine gottartige Substanz, noch einen gottartigen Prozeß. Nun wollen wir, daß die Liebe lebe!

§ 28 C. Die logische Seligkeitslehre.

Alle Wertverseinlung ist im Ansatze verfehlt. Daß man, unselbstisch über sich hinausgerichtet, unsagbaren Bedeutungsgehalt erlebt, wissen wir viel genauer, als daß irgendwo Wertessenz vorhanden ist. Die Wertwahrheit des Hingabetuns ist in sich gewiß. Trotzdem will man nicht von ihr ausgehen und nach ihr abmessen, ob Werterscheinungen gültig oder ungültig sind, sondern setzt seiende Wertquellen voraus, von denen wir Anteilquoten bezögen.

Wie liegen die Tatsachen? Vor uns stehen Objekte der unselbstischen Gefallensregungen. Wenn wir das unselbstische Gefallen in unselbstische Hingabe verwandeln, das heißt, wenn wir uns mit Willen und Absicht im Sinne jener Gefallensregungen entschließen, wenn wir aus der Stimmung unselbstischen Gefallens ein Leben machen, für die Ziele desselben innerlich tätig werden wollen, so treten letztere als Aufgaben vor uns. Ein besonderes Wertlicht lagert sich ihnen über, Ideenlicht, Pflichtlicht, in welchen gerade diesen Zielen Lebensbedeutung zugemessen wird. Die Objekte unselbstischen Gefallens, die im Lichte von Wertschein schlechtweg schon vorher vor uns standen, bekommen ein eigenes Gewicht, etwas Ausgezeichnetes gegenüber den selbstischen Gefallenszielen.

Das alles besagt nicht, daß man bei ersteren Wertessenzen anzunehmen hätte, einen in, an ihnen oder um sie existierenden Feingehalt. Vielmehr deutet sich darin an, daß es sich hierbei nicht um fruchtlosen, sondern um fruchtbaren Wertschein handelt. Schenken wir den unselbstischen Gefallenszielen unserer Hingabe, so wird sich uns Seligkeit schenken. Sie verflüchtigen sich nicht in leere Scheinwerte, sondern bewähren sich als gültig. Sie bestehen die Lebensprobe. Es lassen sich damit stichhaltige Werterfahrungen machen. Andere Objekte, die selbstischen Gefallensziele, stehen auch im Wertscheine vor uns. Aber ihnen versagt sich die axiologische Wertgeltung. So die Lust, so das Schmeichelbild unserer Eigenliebe. Sie erweisen sich als leere Scheinwerte. Jene, die unselbstischen Gefallensziele, haben Wertgeltung, nicht etwa, weil es bei ihnen ein existie-

rendes Wertfluidum gäbe, sondern weil sie auf Lebensgenüge führen. Diese, die selbstischen Gefallensziele, haben keine Wertgeltung, nicht etwa, weil ein solches Fluidum bei ihnen fehlte, sondern weil sich das Leben in ihnen nicht genügt. Der Maßstab in der Entscheidung zwischen gültigem und ungültigem Wertschein ist ein für allemal nicht das Existieren einer unglaubhaften Wertessenz, sondern ob darin reales Wert l e b e n möglich ist oder nicht. Dies reale Wertleben hat seine eigene Gewißheit, die man „Seligkeit" nennt, und die weder mit der Sicherheit des Wissens um Existenzen, noch mit logischer Gültigkeit etwas zu tun hat.

Etwas Aehnliches begegnet uns im Erkenntnisleben. Die Objekte, die uns in Sinnestäuschungen oder Träumen vorschweben, sowie diejenigen der Normalwahrnehmung, stehen beide im Wahrheitsscheine („Wahr"-nehmen) und haben den Charakter von „Existenzen", wie im Gefallensscheine alle Objekte des Gefallens stehen und den Eindruck von „Werten" machen. Aber mit den Gegenständen der Normalwahrnehmung können wir wissenschaftliche Erfahrungen machen, mit den Gegenständen des Sinnenscheins und der Träume nicht. Jene lassen sich logisieren, an Maßstäbe des Gesetzes bringen, diese nicht. Es läßt sich mit ihnen wissenschaftlich, unter dem Lichte der Wahrheitsgewißheit, arbeiten, wie sich mit den Objekten der unselbstischen Gefallensregungen unter dem Lichte der Wertgewißheit leben läßt. Wie es auf dem Erkenntnisgebiete völlig belanglos ist, ob man an Existenz oder Nichtexistenz der auf Erfahrung buchstabierbaren Sinnesobjekte (geltender Sinnenschein) glaubt, sondern es bloß darauf ankommt, daß man eben mit ihnen und nur mit ihnen „Erfahrungen" machen, das heißt sie gesetzlich ordnen kann, so ist es auf axiologischem Gebiete ebenso belanglos, ob man in den unselbstischen Gefallensobjekten Existenzen erblickt. Sie mögen metaphysisch sein, was sie wollen; ihre axiologische Bedeutung ist darin gegeben und geht darin auf, im Unterschiede von der Bedeutungslosigkeit der selbstischen Werterscheinungen, daß sie ein „Leben im Wert", Seligkeit, Glück ermöglichen. Darum irren die Wertverseinler ebensosehr und verfahren sich methodisch, wenn sie bei den Fremdwerterscheinungen nach Wertessenzen schürfen, wie die naiven Realisten, wenn sie in den Sinnesobjekten Existenzen in der Hand zu haben glauben. Von uns sei das ferne! Wahrwert (Seligkeit, Gottesglück), gültiger Wertschein und ungültiger Wertschein (= Scheinwert) sind die axiologischen Kategorien, die uns dienen, die Tatsachen des Wertlebens zu b e s c h r e i b e n. Der Begriff des Ungegebenen, die Lehre von den metaphysischen Spannungen, gibt die Mittel, jene Tatsachen zu e r k l ä r e n. Ontologismus und Psychologismus machen sie dagegen unerklärbar, verdunkeln das Bild ihres Auftretens und verderben die Herzensreinheit.

Oben war schon hervorgehoben worden, wie verhängnisvoll die Gleichung „Werthaftigkeit = Existenzgewißheit" wirken kann. Denn da

Werthaftigkeit nun einmal etwas anderes ist als Existenz, so mag, wer auf jene Gleichung eingeschworen ist, notwendig denken: läßt sich für das, was man Wert nennt, keine Existenz nachweisen, so bleibe nichts übrig, als daß aller Wert leerer Schein sei. Betrug, heißt es dann, äfft uns, wenn wir Werten nachjagen. Wertschein ohne Sinn spiegele sich vor uns ab, wo wir an Wertwahrheit, Wertfülle glaubten. Die Aufgaben, die wir uns daraus gestellt wähnten, sind imaginär. Alles Wertleben, das daraus entspringt, verliert Inhalt und Zweck. Den dogmatischen Wertverseinler narrte die Meinung, daß eine existierende Wertessenz die Hingabetätigkeit mit ihrem eigentümlichen Geschmack durchtränke. Umgekehrt denkt der Skeptiker, daß sich die Scheinhaftigkeit und Nichtigkeit des Werts, die aus seinem Nichtexistieren zu erschließen sei, auf das Wertleben übertrage und diesem Sinn und Bedeutung raube.

Beiden Standpunkten gegenüber muß gesehen werden, daß sich Wert und Existenz nicht vereinerleien lassen, wie auch gesehen werden muß, daß Wahrheitsgeltung und Existenz auseinandertreten. Und es muß erlebt werden, daß, wie es echte und Scheinwahrheit gibt, es auch echte und Scheinwerte gibt. Ob echt oder scheinhaft, das richtet sich nicht nach dem Schema „Existenz oder Nichtexistenz?“, sondern die echte Werthaftigkeit und die Gültigkeit von Wertschein offenbart sich durch das „selige Leben“. Se ipsam patefacit, wie die echte Wahrheit.

Es wäre natürlich ein nicht minder schwerer methodischer Fehler, wenn man die axiologisch gültigen Werterscheinungen wie logisch Gültiges behandeln wollte. Das tut der Begriffsmensch, der Rationalist.

Der werttheoretische Rationalismus setzt voraus, daß allerlei blinder Wertschein begegnet. Er ist gegeben durch das, worauf unsere Neigungen jeder Art zielen, durch unsere selbstischen und unselbstischen Gefallensobjekte. Aber zu diesen Objekten, die im Lichte des Gefallens stehen, tritt nun das Licht der Vernunft, d. i. das Licht des Allgemeinen. Das Allgemeinmachen, als Methode, läßt uns in die blinden Scheinwerte Gültigkeitslicht hineinsehen oder aber enthüllt ihre Geltungslosigkeit. Durch das Allgemeinmachen entdecken wir innerhalb des blinden Wertscheins die Grenze zwischen Gültigkeit und Ungültigkeit. Wir erkennen die sittliche Grenze, die unserer natürlichen Bereitwilligkeit, den Gefallensobjekten tätig zu folgen, gezogen ist. Es wird unsere Aufgabe, uns den Werterscheinungen, zu denen uns natürliche Neigungen treiben, nur so weit hinzugeben, als es der Gesichtspunkt der Allgemeinheit erlaubt. Z. B. man darf seinen Freund lieben, aber nicht unvernünftig. Die uneingeschränkte Bereitwilligkeit dessen, der dem blinden Wertschein folgt, wird verwandelt in die beschränkte Bereitwilligkeit des im Vernunftlicht Sehenden, seine Neigungen durch Vernunft zu begrenzen, wie es schon Aristoteles mit der Lehre von der richtigen Mitte versucht hatte; diese war bei ihm

das Vernunftlicht in unseren Neigungen, während Plato das Bild einer Herrschaft der Vernunft über die Begierden wählte. Bei Plato stand die Vernunft den Begierden gleichsam gegenüber:

Kant legt zunächst mit Aristoteles die Vernunft methodisch in die Neigungen hinein. Ihr Normlicht überlagert sich dem blinden Scheine der Begierden und erhellt an dem Wertscheine, den uns die Begierden vorhalten, gleichsam die einen und verdunkelt die anderen Parteien. Das Gesetz soll die Neigungen reinigen. Indem die Triebe unter das Licht der Vernunft, der Allgemeinheit, gesetzt werden, fällt von ihnen wie abgehobelte Späne ab, was sittlich unzulässig, unrein ist, und der Silberblick des sittlich Zulässigen glänzt hervor. Durch das Zusammengreifen dieser rationalen Reinigungsfunktion mit den irrationalen Neigungsantrieben geschieht eine Art gegenseitiger Durchsetzung und Begrenzung. Die Vernunft hört auf, abstrakt zu sein, die Neigung hört auf, instinktiv zu sein, und es schafft sich konkrete Vernunft. Vernunft wird den Neigungen und Begierden einverflößt, statt daß in Wolkenkuckucksheimen und Jenseitigkeitsreichen reiner Vernunft umhergeschwärmt wird. Gültiger Wertschein nach unserer Lehre bedeutet: die Willenshingabe an den erscheinenden Wert bringt seliges Leben. Das ist ein axiologischer Wertmaßstab. Nach Kant bedeutet es: logische Gültigkeit im Neigungsscheine. Nicht die axiologische Gewißheit, sondern die logische Gewißheit macht er zum Maßstabe der Entscheidung zwischen gültigem und ungültigem Wertscheine.

Solche Ehe von Regel setzender Vernunft und Neigung kann ihrem Wesen nach nicht bei den selbstlosen Neigungen Halt machen. Läßt sie uns doch auch in der Schätzung von Lust und eigenem Personwert das allgemein Zulässige von Willkür und Sonderbegehrlichkeit unterscheiden! Auch das eigene Glücksstreben würde also in diesem Rahmen sittlichen Wert erhalten, soweit es die Verallgemeinerungsprobe bestünde. Aber handelt es sich hier überhaupt um sittliche Aufgabenbildung? Kann irgendwelche Verallgemeinerung, die sich mit dem Material der Neigungen vollziehen läßt, daraus Ideen aufleuchten lassen? Die logische Sanktion nach Gesichtspunkten der Allgemeingesetzlichkeit ist doch sonst keine moralische! Wir scheinen es vielmehr mit rein intellektuellen Abgrenzungen zu tun zu haben. Verallgemeinern des Sinnlichen enthält z. B. schon jeder Begriff. Trotzdem denkt hier kein Mensch daran, die logische Gültigkeit auf sittliches Wollen zu beziehen.

Auch bei Kant liegt zwar das letztere fern. Die Vernunft, die Wahrnehmungen auf Gesetzlichkeit buchstabiert, bleibt nach ihm schlichtes Geltungssehen (Verstand) und tritt nicht befehlend auf. Die Vernunft hingegen, die aus dem blinden Werteschein der Neigungen das Allgemeingültige heraushebt, soll praktisch werden. Von ihr gingen Befehle aus. Sie treibe zu dem gesetzlichen Verhalten, das sich ihrer Ver-

allgemeinerungsregel gemäß herausstellt, geradezu an. In diesem rationalen Gültigkeitsschein ist nach Kant zugleich eine Pflichtfackel.

Hiermit wird die Vernunft als seiende Kraft eingeführt, die unter anderm das begleitende Gefühl der Achtung in uns hineinwirke. Das „Gesetz" (= allgemeine Regel, nach der der Verstand Neigungsinhalte buchstabiert), soll sich „als" Gesetz (= alle verpflichtende Vorschrift) aufgeben. Vorhin, im Verallgemeinerungsgedanken, wurde das fremde Licht der logischen Gültigkeit in die Werdewelt hineingeworfen. Jetzt, im Befehlsgedanken, wird überdies die Vernunft, das sich selbst befehlende Gesetz, zu einer Gültigkeitsessenz von göttlicher Art gestempelt, die ein auf sich gerichtetes Tun verlangt.

Die nächste Folge sind Kants Verlegenheiten in der Frage, ob der Glückstrieb unter moralische Sanktion falle. Wird einmal die Regel sehende Vernunft, diese vergleichsweise nüchterne und farblose Funktion, in eine Gesetz gebende Vernunft, eine befehlende Macht, verwandelt, so muß auch das Lust- und Personwertstreben, soweit es sich ohne Widerspruch gesetzlich sehen läßt, vom Befehl der Pflicht ergriffen werden. Das sittliche Gebot eigener Glückseligkeit wird auf diesem Wege unvermeidlich, wodurch alle Moral auf den Kopf gestellt würde. Ideale, Pflichten, Lebensaufgaben wachsen eben nur aus unselbstischen Neigungen hervor. Das werdende Leben der ungegebenen Gottheit deutet nur in ihnen seine Richtung vor. Es braucht die Bedingung, daß ein Ich zu selbstgefaßter Kraft und selbstvergessener Liebe wird. Darum webt sich um unser selbstloses Wollen und sein Objekt Ideenlicht, der Glanz einer Würde, der es vor allem selbstischen Wollen und dessen Objekten auszeichnet.

Auch Kant rückt von dem Gedanken einer Pflicht der eigenen Glückseligkeit weit ab. Er möchte diese Folgerung aus seiner *Verallgemeinerungsregel* vermeiden und offenbart in der Abwehr um so deutlicher zugleich die innere Schwäche seines *Befehlsgedankens*. Dieser ist nämlich nach der entgegengesetzten Seite fehlerhaft, indem er selbstische samt unselbstische Neigungen aus dem Tempel der Sittlichkeit weist. Statt vom Aufleben der Ideale in den Neigungen, spricht nun Kant von Imperativen über ihnen. Das Gesetz schreibe sich selbst, nackt als Gesetz, vor. Im Gebrauche der Verallgemeinerungsregel war Vernunft Reinigungsfunktion, Einschränkungsfunktion, und setzte darum Reinigungstoff, die blind begehrten Objekte von Trieben, voraus, wie die Kategorien den Stoff von Empfindungen voraussetzen. Jetzt verliert Kant das Gefühl dafür, daß es, dem konkreten Rationalismus aristotelischer Prägung entsprechend, auf Reinigung des Triebhandelns ankommt. Er wird mehr und mehr darauf erpicht, Reinheit des Vernunfthandelns zu verlangen. Die Vernunft soll im Sinne Platos und diesen übertreibend zu einer Macht werden, die alles Triebleben, indem sie über ihm schwebt, tyrannisiert. Ganz frei

von Neigungen zu sein, müsse sich am liebsten jedes Vernunftwesen wünschen, damit es im Gehorsam gegen das reine Vernunftgesetz nicht gestört werde. Hier ist die ethische Sanktion des Glücksbegehrens vermieden, aber auch jede Aufgabenbildung auf dem Goldgrunde unselbstischer Neigungen abgeschnitten.

Der werttheoretische Rationalismus hat nicht bloß darüber Rechenschaft zu geben, wie es zu sittlicher Nötigung, bzw. dem Wertscheine von Pflichten kommt. Er muß auch der Beseligung, die pflichtmäßiges Handeln verschafft, erklärend nachtasten. Im Sinne des platonisierenden Rationalismus liegt es, anzunehmen, daß Jemand, der gesetzlich handelt, am Werte eben derselben Vernunft teilnimmt, die ihn zum gesetzlichen Handeln antreibt. Kant seinerseits zweifelt nicht, daß pflichtmäßiges Handeln unsern Personwert erhöht. Wir erführen darin die Weihe moralischer Würde, des einzigen Werts, den sich Menschen selbst geben könnten. Letzteres heißt keinesfalls, daß sie solchen Wertgehalt aus s i c h erzeugten. Er kann in Kants rigoristischer Auffassung nur aus der befehlenden Vernunft stammen, die absolutes Wertleben, gleichsam göttliches Fluidum ist, das uns umgibt oder in uns wohnt. Die Berührung mit ihrer Werthaftigkeit würde darnach durch gesetzliches Handeln eröffnet bzw. durch ungesetzliches verschlossen sein.

Beim Kant der Verallgemeinerungsregel müßte man es anders lesen. Dort könnte ein vernünftiges Wesen durchaus nicht wünschen, neigungslos zu sein, weil in der reinen Vernunft kein seliges Leben möglich wäre. Nicht in der bloßen Vernunft wäre hiernach Wert überhaupt gegeben, ebensowenig gültiger Wert in der bloßen Neigung, sondern erst in der Ehe von Vernunft und Neigung entstünde das wirkliche Wertleben. Trotz aller rationalistischen Verzeichnung seiner Eigenart wäre dabei wenigstens das Selbstschöpferische des seligen Lebens gewahrt, die alte Lehre von den „d i anoetischen" Tugenden auf tieferen Sinn gebracht. Die „n o e tischen" Tugenden wären keine. In den d i anoetischen aber setzte sich aus der Wärme des Trieblebens und der Abstraktheit der Vernunft eine göttliche Einheit, ein neues Leben ü b e r Trieb und Vernunft. Indem sich diese schüfe, schüfe sich die Seligkeit des Menschen.

Dem eigentlichen Sinne Kants entspricht nur die erstere Auffassung. Seine Wertlehre hat ein transportontologisches [1] Gesicht, das deutlich genug aus seinen Aeußerungen über das Verhältnis von Tugend und Glück blickt. Hatten wir gefunden, daß die Seligkeit der Hingabe in e i n e r Schöpfung Tugend und Glück zugleich und mehr als beides zusammen sei, so läßt dagegen Kant das Glück durch göttliche Welteinrichtung zur Tugend erst hinzugefügt werden!

---

[1] Transportontologismus: Das selige Leben beruht auf vermeintlicher Wertübertragung, von innen herauf oder von außen herein.

Noch ein Wort über die Praxis des Menschen, der in der Weise kantischer Ethik lebt! Der Nerv seines Willens ist die Achtung vor dem sich selbst gebietenden Gesetze. Er ergreift es mit inniger Liebe und wird zugunsten desselben selbstlos. Das heißt, er setzt eine ideelle Werterscheinung, hier diejenige allgemeingültigen Handelns, über sich. Das Gesetz steht im Wertscheine vor ihm, und in der Hingabe an diesen überindividuellen Wertschein erlebt er Wertglück. In gewisser Weise ließe sich sagen, in solchem Menschen sei Vernunft (= Allgemeingesetzlichkeit) „konkret" geworden. Es wäre eine andere Bedeutung als früher. Oben nannten wir „konkrete Vernunft" den allgemeingültig bestimmten Inhalt einer beliebigen Neigung als Willensziel. Jetzt wäre darunter zu verstehen, daß die Allgemeingültigkeit selbst zum Willensziele gemacht sei. In gleichem Sinne könnte man von konkret gewordenem Schönen in der Hingabe an Schönes, konkret gewordener Staatsidee in der Hingabe an den Staatsgedanken sprechen. Für das alles bleibt der bessere Name „ideelles, geistig durchwestes Leben". Wo immer unselbstische Werterscheinungen ergriffen und gelebt werden, da entsiegelt sich solche Geistigkeit. Das Leben in Gesetzlichkeit, Allgemeingültigkeit wäre davon nur ein Sonderfall, auch hätte es ein sehr künstliches Objekt. Es gibt tausendfach natürliche Selbsthingabe, in der Glück, Seligkeit erlebt wird, indem man sein Selbst an eine Fremdwerterscheinung verschenkt. Sie ruft jener axiologischen Neuschöpfung idealen Lebens, in der sich Gott-Ungegeben verwirklicht. Eben daß die Werterscheinung meinen Willen und mein Wille sie ergreift, das schon ist seine Verwirklichung, die zugleich mein Neuwerden in Wert bedeutet. Die Gewißheit dieser Seligkeit, nicht die Gewißheit logischer Geltung, noch die Erhebung logischer Gültigkeit zu einer dem Willen befehlenden Macht, ist die wahrhaft axiologische Gewißheit.